

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft

für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Siebziger Jahrgang

1938

Mit 144 Textabbildungen und 1 Porträt

BERLIN
JULIUS SPRINGER
1939

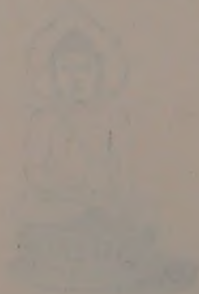
ZEITSCHRIFT

ETHNOLOGIE

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte

Printed in Germany



Verlag von Julius Springer

1938

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, Vervielfältigung und Verbreitung, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Genehmigung des Verlags.

BERLIN

VERLAG VON JULIUS SPRINGER

1938

I. Abhandlungen und Vorträge.

Die Fallen der Thadou-Kuki in Assam.

Von

H. E. Kauffmann

(Mit Aufnahmen und Skizzen des Verfassers).

Diese wohl vollständige Aufstellung der von den Thadou-Kuki verwendeten Fallen soll dazu beitragen, daß einmal auch die Fallen Südostasiens einer so gründlichen Erörterung unterzogen werden können, wie sie Erich Keller¹⁾ für Afrika vornahm. Denn wenn sich meine Beobachtung als richtig erweist, daß die Verbreitung gewisser Fallen in den Naga-Bergen, also auf verhältnismäßig kleinem Gebiete, keineswegs einheitlich ist, so wird sich die Möglichkeit einer Bestimmung der Kulturschichten vielleicht auch von seiten der Fallen her erweitern lassen.

Da Shaw²⁾ dieses Thema nur flüchtig streifte, machte ich mir die Gelegenheit zunutze und ging mit meinem Dolmetscher Thangpao aus Tesangki die Fallen der Thadou-Kuki durch, wenigstens soweit es seine Kenntnisse zuließen. Auf einer sogenannten höheren Schule in der Assam-Ebene erzogen und dazu eifriger Baptist war er schon nicht mehr naturverbunden und gab seine Erklärungen nicht etwa aus Interesse und Anteilnahme am Thema ab, sondern um seine Beschlagenheit auf allen Gebieten, für einen Bücherwurm selbst so „niedrigen“, wie der Jagd, unter Beweis zu stellen. Besonders gute und sachliche Auskunft konnte ich später von Ngulkhopao aus dem abgelegenen Kanjang erhalten, in dessen Gebiet sehr viel Wild aller Art steht. Er war selber ein eifriger Jäger und belegte seine Ausführungen stets an funktionierenden Modellen, so daß alle sich erhebenden Fragen abgeklärt werden konnten. Schließlich wurden noch andere Kuki zu Rate gezogen, die aber nur das gesammelte Material zu bestätigen und nichts Neues mehr hinzuzufügen vermochten.

Über den Jagdsinn der Thadou-Kuki schreibt Shaw: „Im Jagen ist der Thadou besonders erfahren. Nichts gefällt ihm so sehr, wie mit seinem Vorderlader hinter Wild her zu sein oder Fallen zu stellen. Er ist hervorragend im Fährtenlesen und besitzt unheimliches Geschick im Herausfinden, wo vermutlich Wild steht.“ In der Tat ist der Thadou ein eingefeischter Jäger, obwohl seine auf Feldbau und Viehzucht beruhende Wirtschaft die Jagd als Nahrungserwerb kaum erforderte. Aber die Jagd-

¹⁾ Erich Keller, Verbreitung der Fallenjagd in Afrika; Z. Ethnol. 68 (1936) S. 1—118.

²⁾ William Shaw, The Thadou Kukis, Calcutta 1929, S. 88/89. Vergleiche auch die Angaben über die Fallen der verwandten Lushei und Lakher bei J. Shakespear, The Lushei Kuki Clans, London 1912, S. 33/34 und N. E. Parry, The Lakhers, London 1932, S. 146ff. Letztere Monographie ist bis jetzt die einzige der assamesischen Bergstämme, die ausführliche Angaben mit Abbildungen über Fallen enthält. (Folgende von Shaw kurz erwähnte Fallen entsprechen in dieser Arbeit den Nummern: pitfall = 1, pel = 16, pelkop = 19, thangte = 10, spring-gun traps = 19 und 20).

leidenschaft hält ihn, wie übrigens auch die Angehörigen anderer assamesischer Bergvölker, z. B. der Naga, beständig im Banne, und keine größere Freude, als wenn man ihm eine Flinte leiht und er auf die Pirsch gehen kann. Worin sich selbst mein baptistisch-frommer Thangpao versuchte . . .

Wie bei allen Naturvölkern, deren wildreiches Wohngebiet Wildhege nicht nötig macht, ist das Fallenstellen eine völlig legale Jagdmethode. Aber solche Erwägungen kommen dem Thadou-Kuki gar nicht erst in den Sinn. Im Dschungel herumzustreifen, sorgfältig Fallen aufzubauen und so das Wild zu überlisten, ist nicht nur eine angenehme und interessante Beschäftigung, sondern es trägt auch dazu bei, dem eintönigen Speisezetteln zu etwelcher Abwechslung zu verhelfen. Gewiß, diese Bergvölker sind keine Feinschmecker, die auf besondere Zubereitung ihrer Speisen irgendwelchen Wert legten, deshalb wird aber doch ein schmackhaftes Wildbret mit Hochgenuß verzehrt.

Fallenstellen hält also seinen bestimmten Platz unter den Mitteln zur Nahrungsbeschaffung inne. Sind die Ergebnisse auch nicht überwältigend und keinesfalls lebenswichtig, so stellen sie doch einen willkommenen Zuschuß dar, der hauptsächlich Wert durch seine Regelmäßigkeit erhält. Denn dauernd sind einzelne Leute neben ihrer Feld- und sonstigen Arbeit damit beschäftigt, Fallen zu stellen, sie auf Beute nachzusehen und wieder neu zu spannen, wenn sich Erfolge einstellen. Wer eine Falle errichtete, ist auch ihr Besitzer, und ihm fällt der Fang zu. Meist tun sich dazu zwei oder mehr Leute zusammen, zumindest, wenn es sich um die schweren Schlagfallen handelt, die ein Einzeler gar nicht spannen kann. Häufig wird auch ein ausgedehntes, in Jagdzäune eingebautes Fallensystem von einem ganzen Dorf erstellt, das dann die Beute unter seinen Bewohnern verteilt.

Die Einteilung der Fallen geschah nach den von Lips¹⁾ und Keller aufgestellten Leitlinien, jedoch für den Bestand der Thadou-Kuki kürzer zusammengefaßt.

1. Einfachste Fallen.

a) Gruben und Sturzfallen.

1. PUM: Fallgruben verschiedener Größe mit scharf abgestochenen Rändern. In den Grund sind feuergehärtete, spitze Bambuspfeile eingelassen (sog. „panji“ in der assamesischen Verkehrssprache). Abdeckung durch ein dünnes Geflecht, auf das man dürre Blätter streut.

In diesen Fallgruben werden vorzugsweise Hirsche und kleines Rotwild gefangen, im Kriege benutzte man sie früher auch gegen den Feind.

2. SOU — BEM — THANG = „panji — viele stehen — Falle“. Eine auf zwei Pfosten ruhende Querstange ist in der Mitte fast durchgeschnitten, als Köder hängen an ihr Maiskolben, unter denen eine Menge „panji“ im Boden stecken. Die Thadou sollen diese Falle hauptsächlich zum Erlegen von Bären gebrauchen. Da deren Gewicht groß ist, muß das Gerüst solid erstellt werden; die Querstange darf erst durchbrechen, wenn sich der Bär genügend weit auf ihr hinausgewagt hat und sich über den „panji“ befindet.

b) Dohnen.

3. VO — PHIT — THANG = „Vögel — kleine — Falle“ oder: KÖL — BEM — THANG = „Schlinge — seiend — Falle“. An einem

¹⁾ Julius Lips, Fallensysteme der Naturvölker; „Ethnologica“ Bd. 3, Leipzig 1927, S. 123—283.

kleinen Holzbügel, der in die Erde gesteckt wird, ist eine Schlinge aus der haarartigen Faser einer bestimmten Palme befestigt (Abb. 1).

4. TUM — KÖL — THANG = „Palmfaser — Schlinge — Falle“. Zwischen zwei mit Blättern und Beeren verkleideten Stecken wird ein Bambusstreifen ausgespannt, an dem sich eine ganze Reihe von Dohnen befinden. Darunter ist ein Stängchen angebracht, auf dem die kleinen Vögel hin- und herhüpfen bis sie den Kopf in die Schlingen stecken und sie immer fester zuziehen, je mehr sie sich verzweifelt zu befreien suchen (Abb. 2).

2. Schlingen mit Auslösung.

a) Schwippgalgen.

5. SALEI — THANG = „Stachelschwein — Falle“ (nach Thangpao auch: TUH — KOT — THANG = „eingeschnittene — Kerbe — Falle“) (Abb. 3). Ein etwa 2 m langer Ast wird als Schwippgalgen im Winkel von 45° in den Boden gesteckt. Man bindet einen etwa 60 cm langen, biegsamen Bambusstreifen daran, in dessen Mitte ein etwa 15 cm langes Stäbchen *K* eingeknüpft ist; an seinem Ende ist der Bambusstreifen als laufende Schlinge gebildet (Abb. 3a). Unter der Spitze des Schwippgalgens ragt ein etwa $2\frac{1}{2}$ cm dicker Bambus *H* ungefähr 25 cm aus dem Boden. Auf einer Seite ist der Bambus tief eingekerbt, und in diese Kerbe paßt das Stäbchen

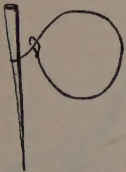


Abb. 1. Falle 3: „vo — phit — thang“.

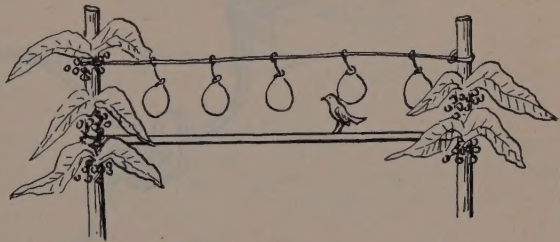


Abb. 2. Falle 4: „tum — kol — thang“.

K, das nach Niederdrücken des Schwippgalgens hineingeklemmt wird, eine nicht ganz einfache Prozedur, denn dem Unerfahrenen rutscht das Stäbchen immer wieder aus der Kerbe heraus. Dennoch benötigt die Auslösung der Falle ziemlichen Zug an der Schlinge, wenn das Tier seinen Kopf hindurchgesteckt hat und sich losreißen will. Dabei gleitet der Klemmer aus der Kerbe, der Schwippgalgen schnell zurück, und das Stachelschwein wird erdrosselt, wobei die etwa $\frac{1}{2}$ cm breite Bambusschlinge auch durch Einschneiden ihres scharfen Randes in den Hals wirkt.

Die folgenden Schwippgalgenfallen haben alle Schlittenauslösung (Falle 8 in stark abweichender Ausführung), bei der ein Drücker *D* durch einen Klemmer *K* an einen Halter *H* gepreßt wird. Halte- und Schlingenschnur sind nicht getrennt, sondern bestehen aus einem Stück, in das der Klemmer eingeknüpft ist.

6. THOM — THANG = „Thom-Baum — Falle“ („Thom“ ist ein Baum, dessen Blütenwasser kleine Vögelchen trinken) oder: VAI — THANG = „allerorts — Falle“. Eine etwas größere Ausführung heißt PAL — THANG = „Pal-Baum — Falle“; sie ist zum Fangen des „Lang-ke“-Vogels bestimmt, der gut Taubengröße erreicht. Der aus einem Bambusrahmen bestehende Halter *H* wird im Geäst eines Baumes festgebunden, der verlängerte Drücker *D* in einem mit Beeren als Köder behangenem Busch befestigt. Die Schlinge ist über den Drücker gebreitet,

so daß ein zu den Beeren fliegender Vogel, der sich auf ihm niederläßt, augenblicklich an den Beinen gefangen wird (Abb. 4).

7. LEI — THANG = „Balken — Falle“ oder: PÂM — THANG = „feldnah — Falle“, oder: TÖL — THANG = „Erde — Falle“.

Die Namen richten sich nach den verschiedenen Aufstellungsorten: Die Falle wird gegen Eichhörnchen auf einem Ast angebracht („lei-thang“),

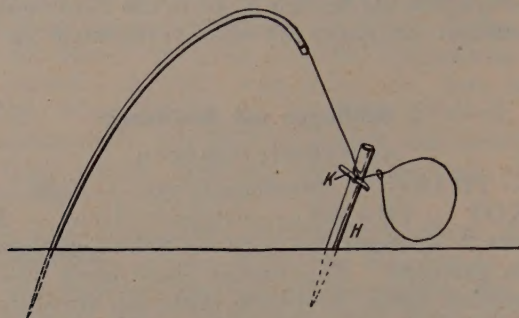


Abb. 3. Falle 5: „salei — thang“.

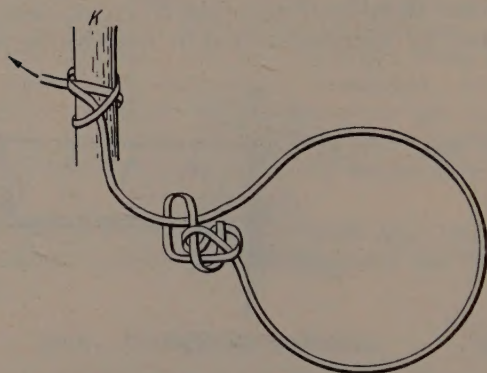


Abb. 3a. Verlauf des als Halteschnur und Schlinge zugleich dienenden Bambusstreifens an einer „salei — thang“ von Sirhima.



Abb. 3b. „salei — thang“ zum Fang von Stachelschweinen bei Sirhima gestellt. Unter der Schlinge ist der ausgetretene Wechsel erkennbar.

oder gegen schädliche Nager aller Arten auf einem der im Rodungsfeld herumliegenden Baumstämme („pām — thang“), oder gegen Ratten auf der Erde in Nähe der Reisspeicher („töl — thang“). Die Falle ist der vorherbeschriebenen (6.) sehr ähnlich. Der Bambusrahmen wird ebenfalls an seinen beiden vorragenden Enden festgebunden, so daß die Falle senkrecht zur Unterlage steht.

Der etwa 10 cm hohe Rahmen bildet jedoch ein gleichschenkliges Dreieck, gegen dessen Scheitel das Tier mit dem Halse durch die Fangschnur gerissen wird. Die Fangschnur besteht also hier nicht aus einer laufenden, sondern aus einer festen Schlinge, die um einen Schenkel des Rahmens geschlungen, an diesem entlang gleitet. Nicht eine Schlinge,

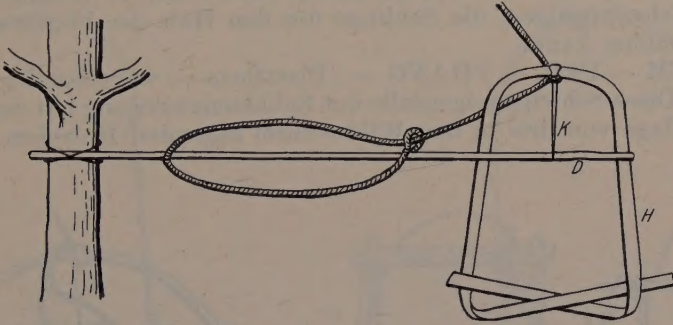


Abb. 4. Falle 6: „thom — thang“.

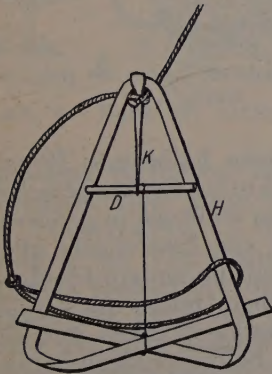


Abb. 5. Falle 7:
„lei — thang“.

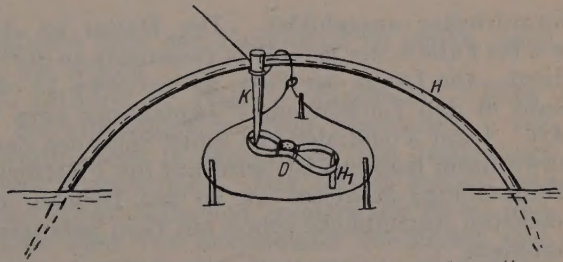


Abb. 6. Falle 8: „mechang — thang“.

wie sonst üblich, bewerkstelligt das Festhalten der Beute, sondern die plötzliche Verengung des Dreiecksraumes gegen den Scheitel hin durch die Fangschnur.

Da die Falle stets so angebracht ist, daß sie nicht umgangen werden kann (z. B. auf einem Ast oder Balken), und das Tier aus diesem Grunde versucht, sich zwischen den Dreiecksschenkeln des Halters durchzu- zwängen, wird der Durchgang mit einem dünnen Faden versperrt, dessen leiseste Berührung den Drücker vom Klemmer abzieht und die Falle aus- löst (Abb. 5).

8. MECHANG — THANG = „Rote Beerenart — Falle“ (Abb. 6). Diese weit verbreitete und häufig gebrauchte Vogelfalle hat in der Regel einen flach gebogenen Halter, der mit beiden Enden fest in den Boden gesteckt ist. Zuweilen kommt aber auch ein Halter vor, der nur aus einem

kurzen Stab besteht, unter dessen horizontale Abzweigung der Klemmer eingehakt wird (Abb. 6a). Als Drücker dient ein etwa $\frac{1}{2}$ cm breiter Bambusstreifen, der zu einem flachen Oval von ungefähr 6 cm Länge gebogen und in dieser Form durch eine Schnur festgehalten ist, die gleichzeitig eine harte, leuchtend rote Beere als Köder in der Mitte des Ovals einbindet. Durch die Einschnürung in der Mitte nimmt der Drücker etwa flach achterförmige Gestalt an. Er wird in der Schwebe gehalten zwischen einem in der Erde steckenden kleinen Pflock (H_1) und dem vom Schwippgalgen her unter Zug stehenden Klemmer. Die Fangschlinge, die vom Klemmer über den Halter laufen muß, wird durch drei dünne Spleißen um den Drücker herum aufgespreizt gehalten. Sobald ein Vogel nach der roten Beere pickt, rutscht der Drücker nach unten vom Klemmer ab, so daß er freigegeben wird, und der Schwippgalgen, die Schlinge um den Hals des Vogels zuziehend, zurückschnellen kann.

9. KEM — PEH — THANG = „Plattform — wegschnellen — Falle“ (Abb. 7). Diese Schwippgalgenfalle mit Schlittenauslösung hat den Drücker durch Auflage von drei in den Wildwechsel ragenden Hölzchen als Platt-

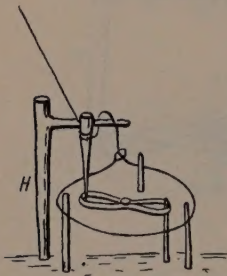


Abb. 6a. „mechang — thang“ mit weniger gebräuchlichem Halter.

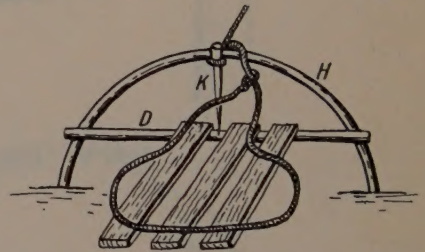


Abb. 7. Falle 9: „kem — peh — thang“.

formdrücker ausgebildet. Der Halter ist der gleiche halbrunde Bügel, wie bei Falle 8, der jedoch im Gegensatz zu dort als Schlitten für den Drücker dient. Die Länge der Falle ist nur etwa 15 cm. Man stellt sie in größerer Zahl in den Lücken eines Jagdzaunes zum Fange von Laufvögeln aller Art. Jeder Vogel, der von einer Seite des Zaunes auf die andere hinüberzuwechseln bestrebt ist, wird auf die Plattformhölzchen treten, um die die Fangschlinge gebreitet ist, so den Drücker nach unten drücken und im nächsten Augenblicke schon am Bein gefangen vom Schwippgalgen herabbaumeln.

10. THANG — TE = „Falle — klein“ für den kleinen, scheuen Schweinshirsch (engl. „barking deer“, assames. „horinà pohn“). THANG — LAI = „Falle — mittel“ für den schweren Sambhar-Hirsch, THANG — PI = „Falle — groß“ für Tiger und Bär (Abb. 8. Auslösungsmechanismus im Verhältnis zu groß gezeichnet). Die drei Typen dieser in der Regel einfach „thang — te“ genannten Falle unterscheiden sich einzig durch die Stärke des Fangseiles und des als Schwippgalgen verwendeten kräftigen, jungen Baumes. Die Konstruktion der mit Plattformdrücker ausgestatteten Schlittenauslösung ist ähnlich wie bei Falle 9. Auf dem Wechsel zur Tränke, der durch Errichtung eines Hages zu beiden Seiten der Falle zum Zwangswechsel gemacht wird, baut man den Auslösungsmechanismus in ein in die Erde gegrabenes Loch ein. Man deckt es nach Spannen der Falle sorgfältig mit Blättern ab, so daß man nur das etwa $\frac{1}{2}$ cm starke (bei „thang — te“) und 3 m lange Seil sieht, das zum Schwippgalgen führt. Die Fangschlinge hat nicht mehr als 15 cm Durchmesser; sie ist über eine Anzahl

dicht gelegter Plattformhölzchen gebreitet, die auf der einen Seite auf einem fest eingebauten Querholz, auf der anderen auf dem Drücker ruhen. Wenn das Wild einen Fuß auf das verdeckte Fallenloch und somit genau in die Mitte der Schlinge setzt, tritt es den Drücker nach unten und wird vom zurückfedernden Galgen hochgerissen. Um gefangene Raubtiere daran zu hindern, das Fangseil durchzubeißen, läßt man es zwischen Schwippgalgen und Klemmer durch ein schweres Bambusrohr laufen. Dieses schlägt dazu noch bei heftigem Wehren des Wildes mit seinem scharfen Rand beständig auf die gefangene Pfote, was das Tier bald zur Aufgabe seiner fruchtlosen Bemühungen zwingt. Ein tobender Tiger nämlich schwingt in furchterregender Weise hin und her, und vorsichtig sich nähernd muß

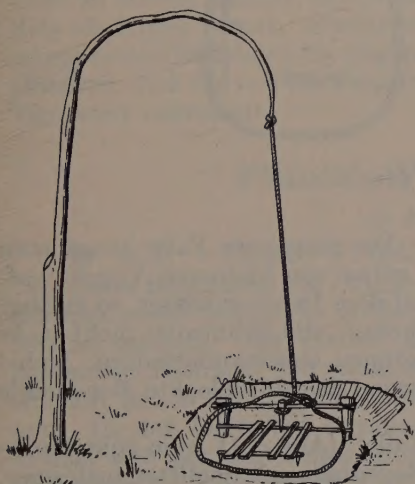


Abb. 8. Falle 10: „thang — te“.

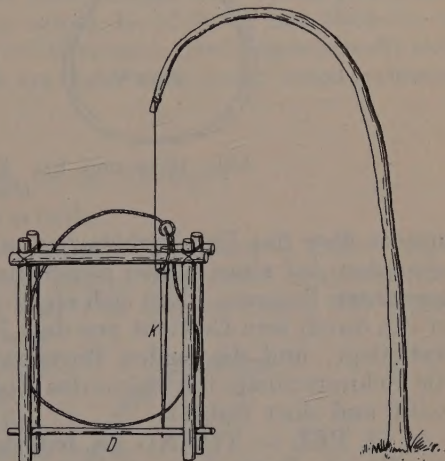


Abb. 9. Falle 11: „milong — tam — thang“.

der Jäger versuchen, ihm möglichst bald den Fangschuß zu geben, denn bei einem Tiger kann man ja nie wissen . . .

11. MILONG — TAM — THANG = „Naga — Jagdzaun — Falle“ (Abb. 9, im Verhältnis zum Schwippgalgen zu groß gezeichnet). Wie aus dem Namen hervorgeht, wurde diese, in den Lücken von Jagdzäunen aufgestellte Falle von den Naga übernommen. Der Halter besteht hier nicht, wie sonst meist üblich, aus einem einfachen, sondern aus einem doppelten Gerüst, dessen beide Teile oben fest miteinander verbunden sind. Die Fangschlinge verläuft zwischen den beiden Halterteilen, so daß ein den Drücker niedertretender Laufvogel (Dschungelhuhn, Kalij-Fasan usw.) mit Wucht oben gegen die Querstangen gerissen wird, während sich gleichzeitig die Schlinge um seinen Hals zuzieht. Bemerkenswert ist, daß die Länge des Klemmers von 13—15 cm fast der Gesamthöhe der Falle entspricht. Wenn durch die Kraftquelle nicht sehr scharfer Zug ausgeübt wird, kann also die Kraft, mit der die Klemmerspitze unten den Drücker gegen den Halter preßt, nur sehr gering sein.

b) Bogenfallen.

12. TOU — PEL — THANG = „sitzen — auseinanderfedern — Falle“ (Abb. 10a und b). Ein etwa 2 cm breiter und 1,10—1,20 m langer Bambusstreifen wird in U-Form gehalten durch eine Doppelschnur, die am eingekerbten Ende des Bogens befestigt und durch ein Loch des anderen Endes gesteckt ist. Damit die Schleife der Schnur nicht aus diesem Loch heraus-

gleiten kann, wird in sie ein kleines Hölzchen oder auch nur ein Knoten eingeknüpft. Zum Spannen zieht man die Schleife so weit aus dem Loche heraus, bis sich die beiden Bogenenden fast berühren und steckt nun ein zugespitztes, an die 20 cm langes Drückerhölzchen (*D*) so fest in das Schnurloch, daß es ein Zurückrutschen der Schnur und somit ein Entspannen des Bogens verhindert. Um den Verlust des Drückerhölzchens zu vermeiden, ist es durch eine Schnur mit dem Bogen verbunden. Die nunmehr aus dem Loch des Bogens herausragende Schleife der Doppelschnur wird aufge-

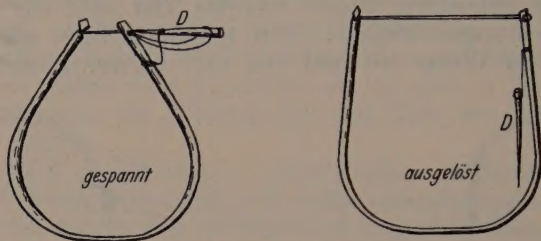


Abb. 10 (a und b). Falle 12: „tou — pel — thang“.

spreizt über das Drückerhölzchen gelegt. Die gespannte Falle hängt man über den Ast eines wegen seiner Beeren gerne von kleineren Vögeln aufgesuchten Baumes. Läßt sich ein Vogel auf dem Drücker nieder, so zwingt er ihn durch sein Gewicht aus dem Loch heraus, die Schnur ist nicht mehr festgelegt, und die beiden Bogenenden können auseinanderfedern, wobei die Schnurschleife die Beine des Vogels gegen das durchlochte Bogenende reißt und dort festhält.

13. PEL — THANG = „federn — Falle“ (Abb. 11), eine zum Fange von Vögeln, Ratten usw. viel gebrauchte Bogenfalle mit Schlittenauslösung.

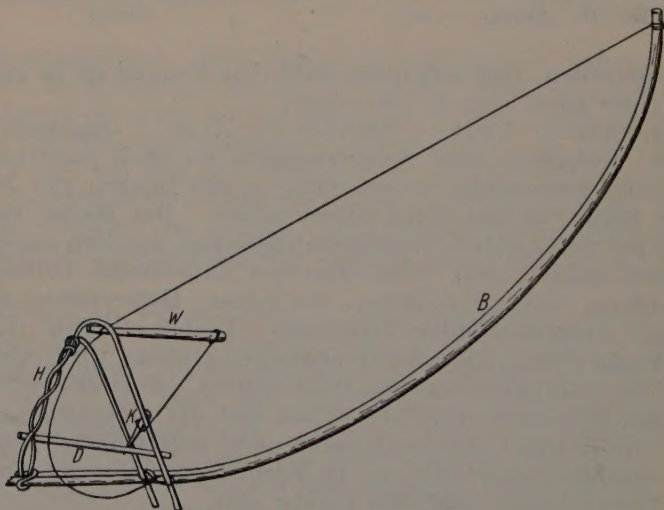


Abb. 11. Falle 13: „pel — thang“.

Der im unteren, geschlitzten Ende des bis ungefähr 1,30 m langen Bogens (*B*) festgebundene Halter (*H*) besteht aus einem doppelten Rotangstrange, der ein 10—17 cm hohes Dreieck bildet. Am äußeren Schenkel des Halterdreiecks sind die beiden Rotangstränge umeinander gedreht, um ihren Zusammenhalt zu gewährleisten. Der innere Schenkel ist offen, denn zwischen den Rotangsträngen wird im Scheitel des Dreiecks ein Pflöck *W* mit seinem

dünnere Ende eingesetzt. Dieses Ende des Pflockes *W* ist in die Spannschnur eingeknüpft, die sich in einer zwischen den beiden Rotangsträngen durchlaufenden, unten am Rahmen befestigten Fangschleife fortsetzt. Durch eine an seinem dickeren Ende angreifende Schnur, die mit dem ganz kleinen Klemmer *K* verbunden ist, wird der Pflock *W* in seiner Lage festgehalten. Dem Hebelgesetz entsprechend steht der Klemmer *K*, der den quer durch die Öffnung des Halterdreiecks ragenden Drücker gegen den Rahmen preßt, nur unter verhältnismäßig schwachem Zug, so daß die Auslösung der Falle schon bei leichtester Berührung des Drückers erfolgt¹⁾.

Man stellt die Falle gegen eine Stütze (Baum, Hauswand usw.) schräg so auf, daß das Dreieck gerade über ein zu diesem Zwecke gegrabenes Loch zu stehen kommt, in das man ein paar Körner oder etwas gekochten Reis als Köder streut. Steckt ein Tier seinen Kopf durch das Dreieck, so bringt es den Drücker zum Abgleiten vom Klemmer. Der Bogen streckt sich plötzlich, und das von der Fangschleife am Halse nach unten innen gerissene Tier wird erdrosselt.

3. Mechanische Fallen (ohne Schlinge).

a) Klemmfalle.

14. VOH — CHEP — THANG = „töten — klemmen — Falle“ (Abb. 12). Diese Bogenfalle mit Druck- (anstatt Zug-) Prinzip wird in kleiner Ausführung gegen Mäuse, in großer, mit über 1 m langem Bogen (*B*), gegen Ratten gestellt. Ihr Halter *H* besteht aus einem Bambus, der unten zugespitzt ist, um ihn in die Erde stecken zu können. In der Mitte hat er einen Schlitz, in dem sich der auf seiner unteren Seite angeschärfte Schlagbambus *S* und der Drücker *D* bewegen können. Am oberen und am unteren Ende des Schlitzes sind durch Bambusstifte zwei Bambusstücke (*H*₁ und *H*₂) befestigt, die mit dem Halter einen dreieckigen Rahmen bilden. Wo diese beiden Halterstücke zusammenreffen, ist mit ihnen der Schlagbambus durch das abgebogene und durchgesteckte Ende des Drückers gelenkig verbunden. Der Schlagbalken, um dessen freies Ende der Druckbogen mit einer Nute greift, wird durch den Klemmer *K* als Sperrklinke offengehalten. Der zwischengeschaltete Waagbalken *W* schwächt, ähnlich wie bei Falle 13, die auf den Klemmer wirkende Kraft ab; er ruht dergestalt in einer Kerbe des Halters, daß der äußerst starke Zug des unter Druck des Bogens stehenden Schlagbalkens an seinem kürzeren Ende angreift, während sein längerer

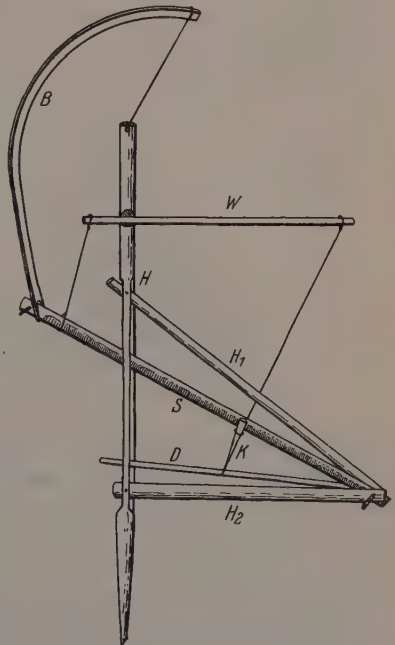


Abb. 12. Falle 14: „voh — chep — thang“.

¹⁾ Die Abbildungen dieser auch bei den Angami-Naga unter dem Namen „kesheh“ gebrauchten Falle bei J. H. Hutton, *The Angami Nagas*, London 1921, S. 88, Fig. 1 und 2 zeigen irrtümlicherweise den Pflock *W* an seinem dickeren, mit dem Klemmer verbundenen Ende in die Spannschnur eingeknüpft. Auf diese Weise käme das Hebelgesetz nicht zur Geltung und die Zwischenschaltung des Pflockes *W* zwischen Kraftquelle und Klemmer verlöre jeden Sinn.

Teil den Klemmer nach oben zieht. Der Klemmer seinerseits preßt das freie Ende des Drückers gegen den Halterstab. Die Falle hat also einseitige Schlittenauslösung, d. h. der an einem Ende festgelegte Drücker ist nur mit seinem anderen Ende auf dem als Schlitten dienenden Halterstab beweglich.

Die Falle wird so gestellt, daß das Nagetier sie nicht umgehen kann und gezwungen ist, durch das Rahmendreieck zu schlüpfen. Sobald durch Herunterdrücken des Drückers der Klemmer freigegeben wird, kann sich die Kraft des Bogens auswirken, der an seinem oberen Ende durch eine Schnur freischwingend mit dem oberen Ende des Halterstabes verbunden ist. Mit so ungeheurer Wucht klappt das Schlagholz *S* gegen das untere Rahmenstück *H*₂ herunter, daß einem unvorsichtig die Falle spannenden Jäger glatt ein Finger abgeschlagen werden kann.

In den Naga-Bergen wird diese Falle außer von den Thadou-Kuki allem Anscheine nach einzig von den weit im Norden beheimateten Konyak-Naga gebraucht. Zwischen diesen beiden Stämmen kommt sie, jedoch offenbar sehr selten, nur bei den Ao- und Angami-Naga vor, nicht aber bei den übrigen Naga. Nach Lips¹⁾ verwenden auch die Dusun (Abb. 173) und Batak (Abb. 174) einen ähnlichen Fallentyp.

b) Schlagfallen.

15. PEL — PEH = „schräge Plattform — flach, klein und nur aus einem Stück“ (Abb. 13). Diese sehr ingeniose Falle für Mäuse und kleine Vögel erfordert zum Stellen feinstes Fingerspitzengefühl, um die einzelnen Teile haargenau auszubalancieren. Die Schlagplatte, ein schwerer Stein, bis zu 20 × 30 cm groß, wird schräggestellt vom waagrecht in der Gabel des Halters *H* liegenden Stützstab *W* festgehalten. Dieser zieht den mit

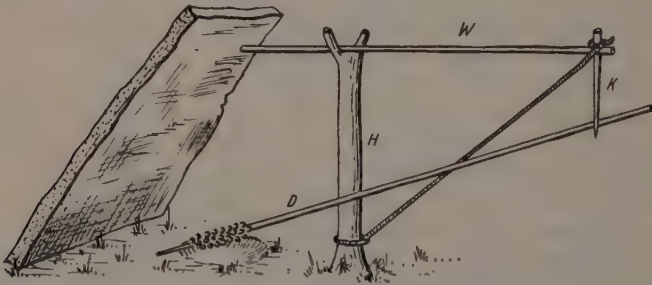


Abb. 13. Falle 15: „pel — peh“.

einer Schnur am Halter belegten Klemmer *K* nach oben, der seinerseits den langen Drücker *D* an den Halter preßt. Damit der Drücker nicht an seinem mit einem Maiskolbenstück als Köder versehenen Ende seitlich ausweichen kann, wird er zugespitzt in die Erde gesteckt. Um dem Köder Spielraum zu geben, ist unter ihm ein Loch gegraben.

Das am Köder knabbernde Tier bringt den Drücker zum Abrutschen vom Klemmer, der hochschnellend die Stütze der Schlagplatte freigibt, so daß das Tier von ihr zerquetscht wird. Wie bei Falle 14 handelt es sich auch hier um eine einseitige Schlittenauslösung, und wie dort ist der Stützstab oder Waagbalken nach dem Hebelgesetz so in die Haltergabel gelegt, daß sein kurzer Teil die schwere Belastung, hier den Druck des Schlagsteines, aufnimmt.

16. PEL — PHENG = „schräge Plattform — flach und groß“ (Abb. 14). Eine Reihe von Baumstämmen wird zu einer Schlagplattform von

¹⁾ A. a. O. S. 209.

solchem Gewicht verbunden, daß eine Beschwerung durch Steine nicht nötig ist. Der mittlere Stamm wird mit seiner weit vorragenden Verlängerung in einem starken Rotangring am Waagbalken *W* aufgehängt, der auf einer von zwei kräftigen Stützen getragenen Querstange ruht und dessen längeres Ende mit dem Klemmer verbunden ist. Die Schlittenauslösung ist auf der Schlagplattform angebracht. Vom Drücker führt zwischen den Balken eine Schnur nach unten durch, an der ein Köder hängt (für den Tiger z. B. der Schenkel eines Rindes). Die Falle wird auf Wildhund,

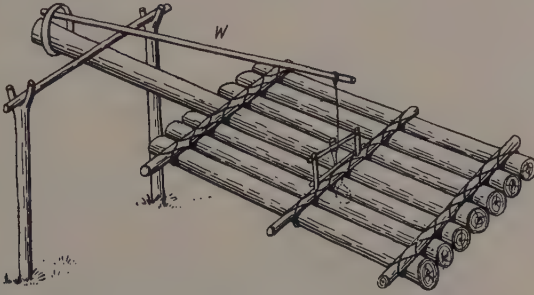


Abb. 14. Falle 16: „pel — pheng“.

Wildschwein, Bär und Tiger gestellt; für Letzteren ist die Plattform besonders groß: etwa 4 m breit und 5 m lang.

17. SONG — KHAI = „Stein — aufhängen“ (Abb. 15). Diese für den Tiger, aber auch kleineres Wild bestimmte Einzelbalken-Schlagfalle schlägt quer zur Laufrichtung des Tieres und bricht ihm das Rückgrat. Der zu beiden Seiten verkleidete Zwangswechsel wird etwa 60 cm breit ausgespart. Über seine ganze Breite läuft der Plattformdrücker: Zwei quer über den Wechsel reichende Stäbe ruhen auf der einen Seite auf einem festliegenden Rundholz, auf der anderen auf dem beweglichen Drücker-

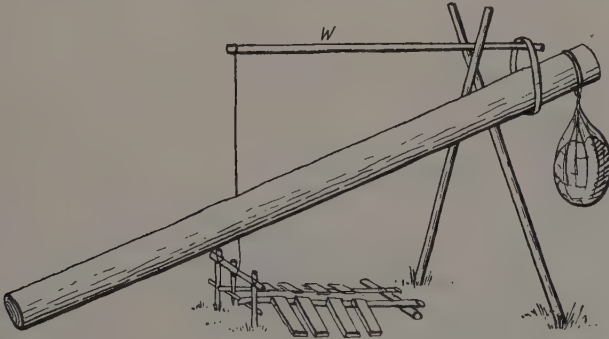


Abb. 15. Falle 17: „song — khai“.

hölzchen der Schlittenauslösung; auf jedem Querstab liegen eine Reihe flacher Hölzchen auf, die zusammen den durch Laub getarnten Plattformtritt bilden. Die Aufhängung des Schlagbalkens, an dem zur Erzielung eines wuchtigen Schlages vorn ein schwerer, in einen Korb eingeflochtener Stein angebracht ist, geschieht wie bei Falle 16, nur daß hier die Stütze des Waagbalkens *W* aus zwei gekreuzten Stangen besteht.

18. THING — BONG = „Balken — Länge bemessen“ oder auch MAN — KHONG = „fangen — sammeln von verschiedenen Orten“ (Abb. 16). Die letztere Bezeichnung rührt daher, daß 3—180 dieser Fallen in Lücken von Wildzäunen errichtet werden, die sich unter Umständen

über mehrere Bergschultern hinziehen können. Sämtliches kleinere Wild — Ratten, Stachelschweine usw., besonders Laufvögel aller Arten —, das auf die andere Seite des Hages wechseln will, wird so erlegt. Ein ganzes Dorf baut sich eine solch riesige Anlage und verteilt die Beute unter sich; meist fällt sie an jene, die zur täglichen Nachprüfung hingehen, in welcher Arbeit dauernd abgewechselt wird.

Bei Sirhima waren sieben dieser Fallen in etwa 10 m Abstand in einem ungefähr 1,50 m hohen und 100 m langen Gitter aus offenem Bambus-

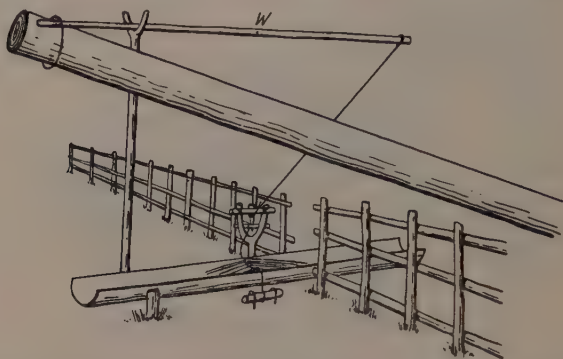


Abb. 16. Falle 18: „thing — bong“ (von der Seite).

geflecht eingebaut. Zwei Fallen waren gerade zu, die eine enthielt ein Dschungelhuhn, die andere einen Flugvogel (!) mit blaugrün schillernden, als Ohrschmuck geschätzten Federn, beide Tiere völlig flach geschlagen. Die Beute wurde herausgenommen, dann spannten zwei Männer die Fallen wieder, indem einer den Schlagbalken hochhielt und der andere sorgfältig den Auslösemechanismus einstellte.

Der Schlagbalken, ein Baumstamm, ungefähr 5 m lang und 20 cm stark, wird in gleicher Weise wie bei den Fallen 16 und 17 aufgehängt,

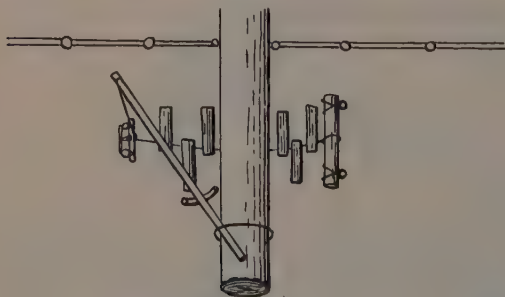


Abb. 16a. Falle 18: „thing — bong“ (von oben).

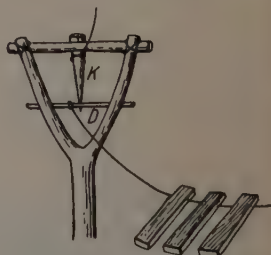


Abb. 16c. Schlittenauslösung d. „thing — bong“.

doch besteht hier die Stütze des etwa 70 cm langen Waagbalkens *W* aus einem gegabelten Stabe. Der Schlagbalken fällt in der Laufrichtung des Wildes in einen hölzernen, in den Boden eingelassenen Kanal, der etwa 1,50 m lang und 20 cm breit ist und außen durch eingerammte Pflöcke festgehalten wird. Vom Drücker *D* der Schlittenauslösung (Abb. 16c) verläuft quer über die Rinne eine Schnur, die auf der anderen Seite an einem im Boden verankerten Holzstück belegt ist; auf der Drückerschnur sind von vorn und hinten her je drei Hölzchen aufgelegt, bei deren Betreten das zwangsläufig durch die Rinne wechselnde Wild den Drücker vom Klemmer abzieht und so die Falle auslöst.

19. PEL — KOP = „schräge Plattform — doppelt“. Eine Doppelbalken-Schlagfalle, ähnlich wie Falle 18, jedoch mit zwei (oder auch drei) parallel gebundenen Schlagbalken, für wilde Schweine und Hunde, Barking deer, Sambhar und in größerer Ausführung auch für den Tiger bestimmt.



Abb. 16b. „thing — bong“ bei Sirhima.

Als konkretes Beispiel soll eine Anlage beschrieben werden, die in etwa 25 m Länge quer über den Weg Ghaspani—Sirhima reichte und in der Nähe von Bäumen mit beim zu erlegenden Wild beliebten Früchten erstellt war (für den Tiger legt man ein Stück Fleisch als Köder in die Falle). In einem Hag aus in den Boden gesteckten Zweigen mit grünen



Abb. 17. Falle 19: „pel — kop“ — Anlage bei Sirhima.

Blättern befanden sich drei ebenfalls mit Blättern verkleidete Fallen im Abstand von nur etwa 7 m voneinander; eigentlich sollte der Abstand zwischen diesen Fallen größer sein und mindestens 25 m betragen. Eine Tür aus Bambusgeflecht schloß den mitten durch den Wildhag führenden Weg (Abb. 17).

Jede Falle bestand aus einem käfigartigen Gerüst (rund 1,35 m lang, 40 cm breit und 1,30 m hoch) aus 8—10, im Abstand von je etwa 5 cm zu beiden Längsseiten im Boden steckenden, oben und unten durch Latten fest verbundenen Stäben (Abb. 17a und b). In diesem Gestell hängt man



Abb. 17a. Eine ausgelöste „pel — kop“. Vorn der weggeschleuderte Waagbalken.

2—3 durch Querhölzer und Laschen aneinander befestigte Baumstämme (von etwa 4 m Länge und 5—10 cm Durchmesser) mit ihren vorderen Enden in einer doppelten Schlinge aus stärkstem Rotang auf. Als Gewicht ruhen darauf 6—7 große, schwere Steine; wo solche nicht vorhanden sind, werden Balken aufgelegt. Die hinteren, auf einem etwa 50 cm langen Quer-

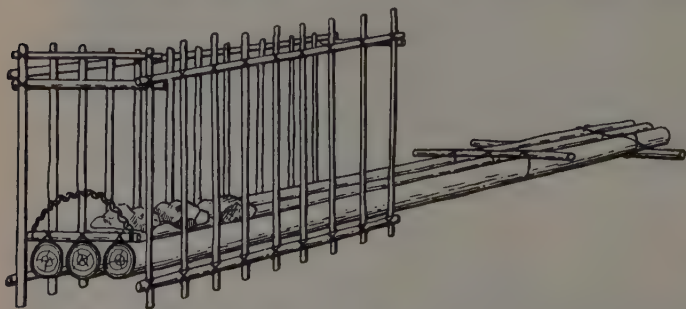


Abb. 17b. Konstruktion des Gerüsts und der Schlagbalken einer „pelkop“ (Auslösungsmechanismus weggelassen).

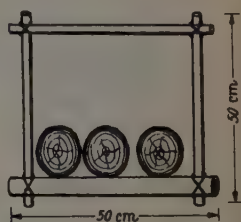


Abb. 17c. Hinteres Ende der Schlagbalken einer „pel — kop“.

holz durch zwei aufrecht stehende, oben querverbundene Stäbe festgehalten. Enden der Schlagbalken (Abb. 17c) müssen bei ausgelöster Falle höher liegen, als der vordere Teil, was die Wucht des Schlages erhöht.

Der etwa 1 m lange, kräftige Waagbalken *W* liegt mit seinem kürzeren Ende schräg über einer Ecke des Fallengerüsts (Abb. 17d); sein vorstehendes längeres Ende ist mit dem Klemmer der seitlich zwischen zwei Stäben des Gestelles angebrachten Schlittenauslösung verbunden

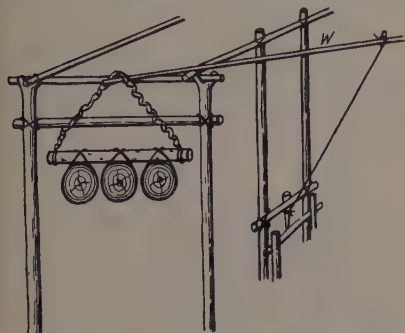


Abb. 17d. Schema des Spanns einer „pel — kop“.

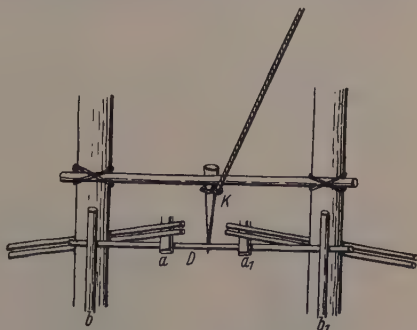


Abb. 17e. Auslösungsmechanismus einer „pel — kop“.

(Abb. 17e). Im übrigen ist der Auslösungsmechanismus ebenso wie bei Falle 17 als durch Blätter verborgener Plattformtritt ausgebildet, wobei die beiden auf dem Drücker ruhenden, quer durch die Falle ragenden Stäbe *a* und *a*₁ auf der anderen Seite auf der unteren Längslatte des Gerüsts aufliegen. Der Drücker wird hier nicht an die als Halter dienenden Stangen des Gerüsts, sondern des leichteren Gleitens wegen an zwei vor diesen im Boden steckende, dünne Pflöcke *b* und *b*₁ gepreßt.

c) Kastenfalle.

20. KHA — KHUP = „schließen — zuklappen“ (Abb. 18). Diese ausschließlich für den Tiger- und Leopardenfang verwendete, aus starken, sich oben zu einem Giebel kreuzenden Baumstämmen bestehende Falle

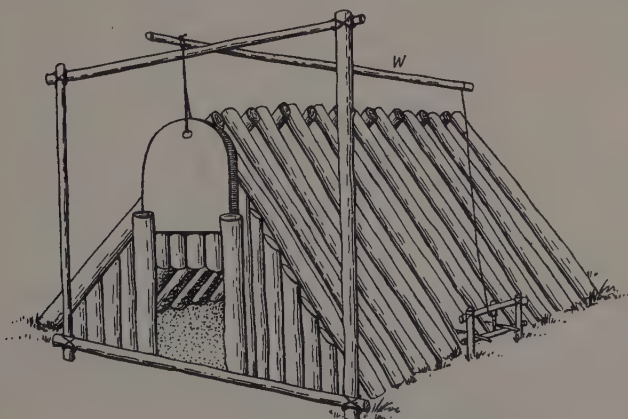


Abb. 18. Falle 20: „kha — khup“.

hat genau die gleiche Auslösevorrichtung, wie Falle 19. An Stelle eines Schlagholzes hängt hier am Waagbalken *W* die in roh ausgeführten Nuten laufende, sehr schwere Falltür. Hinten im Kasten ist durch ein Gitter ein

kleiner Raum abgetrennt, in den man, gesichert vor dem Zugriff des Raubtieres, ein lebendes Schwein als Köder sperrt.

d) Selbstschüsse.

21. POL — THANG = „Faden wegdrücken — Falle“ (Abb. 19) („pol“ > „pal“ = Faden mit dem Bein wegdrücken). Ein langer, starker Bambusspeer *S*, dessen Spitze im Feuer gehärtet wurde, greift an seinem hinteren Ende mit einem Zapfen in einen Ausschnitt des Bogens *B* und ist so mit ihm gelenkig verbunden (Abb. 19a). Das andere Ende des Bogens wird dergestalt zwischen die beiden oben sich kreuzenden, senkrecht zur Schußrichtung hintereinander aufgestellten Pfähle 7 und 8 gesteckt, daß diese als Widerlager für den federnden Bogen dienen. Um den Speer in

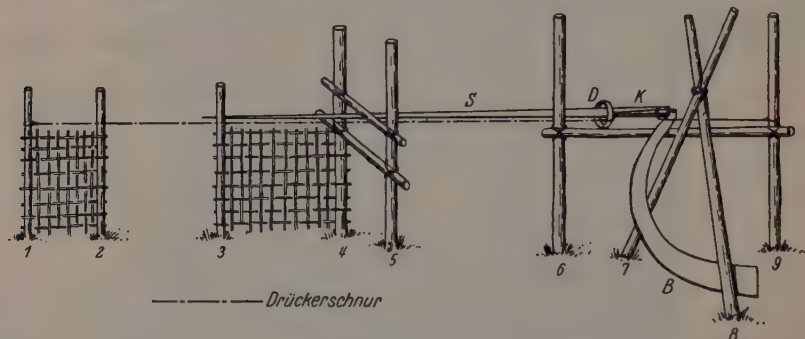


Abb. 19. Falle 21: „pol — thang“.

der vorbestimmten Richtung zu halten und weder nach Höhe noch Seite ausweichen zu lassen, gleitet der Bogen beim Abschluß auf einem die Pfosten 6 und 9 verbindenden Balken, und der vordere Teil des Speeres auf einer Querlatte zwischen den enggestellten, richtungweisenden Pfosten 4 und 5. Da der Bogen bei Auslösung am Pfosten 6 anschlägt, ragt dann der Speer nur gerade über den Wechsel. Beim Spannen drückt man den Bogen so weit zurück, bis die Speerspitze eben hinter dem Jagdhag verschwindet, der die ganze Anlage zu beiden Seiten der begrenzenden Stäbe 2 und 3 verkleidet. Die Spannung wird durch den mit seinem dickeren Ende in den Winkel zwischen Bogen und Speer eingesetzten Klemmer *K* erhalten, der seinerseits durch eine Schnur am Pfosten 9 belegt ist.

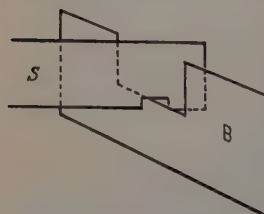


Abb. 19a. Schema des Ineinandergreifens von Bogen und Speer bei einer „pol — thang“.

Vor dem Abgleiten wird der Klemmer durch einen Rotang- oder Bambusring *D* bewahrt, der um den Speer läuft, und in den die Spitze des Klemmers eingeschoben wird. Von diesem Drückerring ist die (wie bei den Dohnen) aus feinstem, schwarzem Haar einer Palmenart verfertigte Drückerschnur über den Wechsel zum Pfosten 1 gespannt. Bei ihrer geringsten Berührung wird der Drückerring vom Klemmer abgezogen, dieser durch den Druck des Bogens zur Seite geschnellt, und der Speer mit großer Wucht in die Flanke des Wildes gestoßen.

Man stellt die Höhe des Speeres, der ins Blatt (Kuki: „àdan“) treffen muß, je nach dem zu jagenden Tiere ein. Dabei wird so verfahren, daß man den Fährtenabdruck des betreffenden Tieres mit einer Schnur zweimal umspannt, worauf die so gewonnene Schnurlänge vom Boden senkrecht empor gespannt, genau die richtige Höhe angibt. Eine Probe wird zeigen,

daß dieses „Maßnehmen“ auch für den Menschen zutrifft. Im übrigen ist das Stellen dieser Speerfalle wegen ihrer für den ahnungslosen Dschungelwanderer außerordentlichen Gefährlichkeit überall im britisch besetzten Gebiet aufs strengste verboten.

Nach Thangpao verwenden die Thadou-Kuki, die viel mit Finger, Hand, Faust und Armlänge messen, auch folgende Maße:

Für Ratten: Mit Zeigefinger und Daumen wird der Abstand zwischen Oberlippe und Nase gemessen.

Für Stachelschweine: Höhe der Faust mit ausgestrecktem Daumen.

Für Tiger und Großwild: Vom Ellbogen bis zur Spitze der ausgestreckten Hand („tong-lhing“ = „Ellbogen-voll“).

Für etwas kleinere Tiere: Vom Ellbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers („mezha-tong“ = „Kleinfinger-Ellbogen“).

22. MEIPHUM — THANG = „Gewehr — Falle“ (Abb. 20). Die Einrichtung dieser hauptsächlich auf den Tiger gestellten Falle geschieht nach der für Falle 21 gegebenen Meßmethode, indem man den Vorderlader in gewünschter Höhe auf den beiden Stützen 3 und 5 festbindet. Auch die

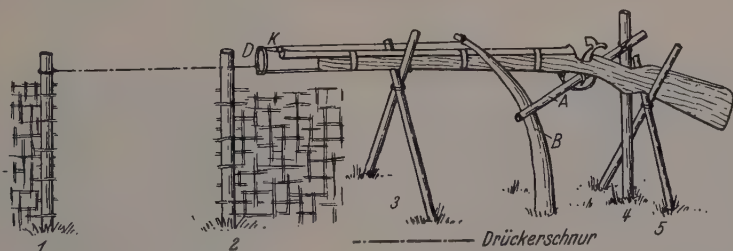


Abb. 20. Falle 22: „meiphum — thang“.

Auslösung ist analog der vorherbeschriebenen, doch weicht sie stark von derjenigen anderer Gewehrfallen ab¹⁾, weshalb sie hier ausführlich erläutert werden soll.

Neben dem Abzugsbügel des Gewehres steckt der kräftige Stab 4 tief im Boden. Fest mit ihm verbunden ist das Abzugshölzchen A, das dicht vor dem Gewehrdrücker quer durch den Bügel ragend, auf der anderen Seite so weit hervorsteht, daß der federnde Ast B dagegen schlagen kann. Dieser wird durch eine Schnur nach vorn gespannt, die mit dem auf der Laufmündung aufgesetzten Klemmer K verbunden ist. Der Drückerring D aus Rotang oder Bambus muß in seiner Größe genau so abgepaßt sein, daß er um den Ladestock L des Gewehres laufend, die ganz knapp in ihn geschobene Spitze des Klemmers in ihrer nach vorn gerichteten Lage balanciert. Da die unter Zug stehende Klemmerspitze nach oben ausweichen möchte, zieht sie den Drückerring gegen den Ladestock fest, wodurch der Klemmer selbst am Abgleiten gehindert wird. Die vom Drückerring über den Wildwechsel zum Pfosten 1 gespannte Drückerschnur zieht beim Berühren den Drückerring vom Klemmer ab, worauf der nun nicht mehr arretierte Federstab B nach hinten schnellend gegen das Abzugshölzchen A schlägt, und dieses auf den Gewehrabzug wirkend den Schuß auslöst.

Es versteht sich, daß das Spannen dieser Gewehrfaile eine überaus heikle Sache ist, denn wenn beim Versuche, den Klemmer auf die Laufmündung aufzusetzen, der Federstab versehentlich zurückschnellt, geht der Schuß in die Hand. Der Laie, der die Anlage auszuprobieren wünscht, befestige daher das Abzugshölzchen A erst zuletzt, nachdem das Spannen von B bereits geglückt ist!

¹⁾ Lips a. a. O. und Parry a. a. O. S. 148.

Zu den technisch einfachen und universell vorkommenden Fallen, den Gruben und Dohnen, sind noch Leimruten zu zählen, wie sie hier und da von Knaben zum Fang kleiner Vögel verwendet werden. Sie betupfen Stecken mit dem zähen Beerensaft eines gewissen, nur auf Bäumen wachsenden Strauches und legen oder hängen sie in die Äste eines Fruchtbaumes, der gern abgeflogen wird.

Die große Mehrzahl der technisch entwickelten Fallen ist mit Schlittenauslösung ausgerüstet, bei der ein Drücker („akamthe“ = „Angedrückter“) durch den die Kraftquelle in Spannung haltenden Klemmer („ajang-kam“ = „Pflock-Andrucker“) an den als „Schlitten“ dienenden Halter gepreßt wird. Schlittenauslösung findet sich bei den Fallen 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19 und 20; trotz einiger Abweichungen vom üblichen Schema können hierher auch 8, 15, 21 und 22 gerechnet werden. Davon ist der Drücker als Plattformtritt („kem — peh“ = „Plattform — klein und flach“) ausgebildet bei 9, 10, 17, 18, 19 und 20.

Bei den Fallen 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 und 20 muß die auf den Klemmer wirkende Kraft durch einen nach dem Hebelgesetz zwischengeschalteten Waagbalken abgeschwächt werden. Dieser Grundsatz, eine gewaltige Leistung des menschlichen Geistes, erscheint nur uns alles berechnenden Europäern als Selbstverständlichkeit, während er in Tat und Wahrheit durch Überlieferung weitergegeben wird. Dafür spricht ein mir von einem jungen Sema-Naga verkauftes Modell einer (wie unter 20 beschriebenen) Kastenfalle, an der er aus Unkenntnis den Waagbalken wegließ und die Halteschnur von der Falltür über den Querbalken direkt zum Klemmer führte. Eine solche Kraftübertragung ist nur bei der leichten Modelltür, nicht aber bei dem sehr schweren Gewicht der wirklichen Falltür möglich.

Um den Zweck blitzschnellen Zuschlagens zu erreichen, darf der Waagbalken nicht schwer sein, andererseits aber muß er Falltür oder Schlagbalken tragen können ohne zu brechen. Versuche mit nur nach Beschreibungen selbst angefertigten Fallen ergaben, daß bald der Drücker, bald der Halter, bald der Waagbalken brach, oder daß die Halteschnur riß. Die nötige Stärke dieser Einzelteile ist durch Erfahrung genau festgelegt, ebenso wie auch das oft sehr schwierige Ausbalancieren und Einstellen auf leichteste Berührung nur von solchen Leuten zuverlässig und erfolgversprechend bewerkstelligt werden kann, die in der Jagdart des Fallenstellens aufgewachsen sind.

Die Gemmen des Alsener Typus und ihre Verwandten in Hildesheim.

Von

Joseph Alfs, Frankfurt a. M.

Beim Studium der an den Hildesheimer Kirchenschätzen befindlichen geschnittenen Steine, deren weitaus größte Zahl antiken Ursprungs ist, bemerkte Verfasser auch einige Gemmen des Alsener Typus und einige andere, die sicher nicht antik sind und nach Material, Farbe, Bearbeitung und in einem Falle nach dem Gegenstand der Darstellung als Verwandte der Alsener sich zu erkennen gaben. Bei der Nachforschung, wie weit die Stücke veröffentlicht oder überhaupt bekannt sind, stellte sich heraus, daß nur eine Gemme des Alsener Typus abgebildet und beschrieben ist,

von zwei weiteren wird nur die Existenz erwähnt¹⁾. Alle übrigen sind bis jetzt der Forschung unbekannt geblieben. Es scheint daher angebracht, sie in dieser Zeitschrift, in der fast die gesamte Literatur über diesen Gegenstand erschienen ist, vorzulegen und damit vielleicht zur weiteren Klärung der immer noch recht dunklen Frage beizutragen.

1. Abb. 1. Einfigurige Glasgemme des Alsener Typus von der Rückwand des Godehardschreines im Dom. Abgebildet und beschrieben von M. Bartels, Z. Ethnol. 25, (1893) Verh. 200 Abb. 2. Da die zitierte Abbildung (Strichzeichnung) unzulänglich ist, erscheint die Gemme hier nochmals in vergrößerter Aufnahme²⁾.

2. Abb. 2. Zweifigurige Gemme aus Glas vom Alsener Typus von der Rückwand des Godehardschreines im Dom. Erwähnt von O. Olshausen, Z. Ethnol. 19 (1887) Verh. 690 u. ö. Größe 23 : 24 mm, erhaltene Bildfläche 12 : 14 mm. Am linken und unteren Rande ist das Stück beschädigt. Infolge des Schleifens sind viele kleine Löcher in der Oberfläche entstanden³⁾. Die drei kleinen Löcher hinter der rechten Figur scheinen aber infolge ihrer verhältnismäßigen Regelmäßigkeit mit Absicht angebracht worden zu sein⁴⁾.



Abb. 1. Maßstab $2\frac{1}{2} : 1$.



Abb. 2. Maßstab 2 : 1.

Von den beiden Figuren, die einander zugekehrt sind und sich bei der rechten bzw. linken Hand fassen, streckt die rechte auf langem Hals den schmalen Kopf ihrem Gegenüber entgegen. Die Nase ist stark ausgebildet, die Stirn niedrig; die Länge des Kinns kann nur so erklärt werden, daß es mit einem Bart bewachsen ist. Der Rumpf ist von den Hüften bis zu den Schultern fast gleich breit, sodaß eine besondere Wiedergabe des Beckens wie bei Abb. 1 sich erübrigt. Die Arme, die oben in einem Bogen von den Schultern ausgehen, verlaufen in nahezu geraden Strichen nach unten. In der Ellenbogengegend meint man, eine leichte Verdickung wahrzunehmen. Die Verdickung an der rechten Schulter deutet wohl denselben Gegenstand an wie auf Abb. 1⁵⁾. Beide Beine sind oben ziemlich

¹⁾ O. Olshausen, Z. Ethnol. 42 (1910) Verh. 971 erwähnt eine 4. Alsengemme aus Hildesheim; sie befindet sich aber seit langem in Trier und fällt darum für unsere Betrachtung fort.

²⁾ Sämtliche Abbildungen werden Herrn Dr. H. J. Adamski-Hildesheim verdankt, der den Verfasser auch zuerst auf die Stücke aufmerksam machte.

³⁾ Zur Technik vgl. O. Olshausen, Z. Ethnol. 19 (1887) Verh. 693.

⁴⁾ M. Bartels, Z. Ethnol. 14 (1882) S. 191 Abb. 5 und 193.

⁵⁾ Rudimente von Flügeln? Vgl. O. Olshausen, Z. Ethnol. 20 (1888) Verh. 247f.

dick und verjüngen sich stark nach unten, wo sie in die nach links unten geneigten Füße auslaufen, an denen durch je einen kleinen Strich sogar die Fersen angedeutet sind. Während das rechte Bein die Fortsetzung des Rumpfes bildet, ist das linke vor den Rumpf gesetzt und mit diesem durch einen breiten Querstrich verbunden¹⁾. Eindeutig wird dadurch diese Figur als nach links schreitend charakterisiert. Das starke Loch über dem Fußgelenk dürfte wohl beim Schleifen entstanden sein²⁾. Der Gegenstand, den die Figur in ihrer Linken hält, besteht aus einem „Stab“, der von rechts her durch die Hand bis zur Hüfte läuft. Von ihm zweigt ein zweiter ab, der parallel zum rechten Arm nach oben bis fast zur Schulter geht. Der zuerst genannte „Stab“ macht am Gabelpunkt einen ganz schwachen Bogen; das legt die Vermutung nahe, daß es sich dabei um dasselbe Gerät handelt, wie es die Figur auf Abb. 1 in der linken Hand hält. Vom rechten Oberschenkel geht ein zweiter kräftiger Strich mit leicht verdicktem Ende nach rechts unten, wie er bei zahlreichen anderen Alsengemmen zu beobachten ist³⁾.

Die linke Figur hat im Gegensatz zu ihrem Partner einen breiten Kopf mit ebenfalls ausgeprägter Nase und starkem Kinnbart. Der Hals ist kurz und gedrunken. Der Rumpf verbreitert sich etwas nach unten. Von ihm gehen, nach unten sich verjüngend, die Beine aus, die unten in den schräggestellten Füßen enden, an denen auch hier wieder die Fersen angedeutet sind. Im Vergleich mit der anderen Figur erkennt man diese an der Stellung der Beine als stehend. Auch hier gehen beide Arme in einem Bogen in die Schultern über; der rechte ist leicht nach innen gebogen. Von der Hüfte und vom Oberschenkel gehen schräg nach unten links wiederum zwei Striche aus. Vielleicht dürfen wir uns, trotz der Beschädigung der Gemme an dieser Stelle, und obwohl der nach oben weisende „Stab“ nicht zu erkennen ist, ein ebensolches Gerät vorstellen wie bei der anderen Figur.

3. Abb. 3. Zweifigurige Gemme aus Glas von der Rückwand des Godehardschreines im Dom. Erwähnt von O. Olshausen, Z. Ethnol. 19 (1887) Verh. 690 u. ö. Größe 23 : 23 mm, Bildfläche 11 : 13 mm. Der äußere Rand der Gemme ist fast kreisrund. Auch hier ist die Oberfläche wieder mit zahlreichen Löchern bedeckt, die, vielleicht abgesehen von der hinter der rechten Figur befindlichen Vertiefung, auf den Schleifprozeß zurückzuführen sind.

Wieder kehren beide dargestellten Figuren ihre Gesichter einander zu. Die Wiedergabe ähnelt der von Abb. 2 weitgehend, nur sind die Gestalten gedrungener. Der Scheitel der rechts stehenden Figur ist stark überhöht, wodurch wohl die Kopfbedeckung angedeutet sein soll. Das Kinn ist mit einem kräftigen Bart ausgestattet.

Hals und Rumpf werden von einer in einem Zuge eingegrabene Vertiefung gebildet, die von oben nach unten sich etwas verbreitert. Die Oberschenkel verlaufen schräg nach vorn, während die Unterschenkel senkrecht in die wieder schräg gestellten Füße übergehen. Die linke Schulter sitzt beträchtlich höher als die rechte. Aus der ganzen Haltung des Mannes geht hervor, daß er auf sein Gegenüber zuschreitend gedacht ist.

Die linke Figur ist im allgemeinen in derselben Weise hergestellt. Ihre Schultern sind aber gerade, und die senkrecht gestellten Beine mit den fast horizontalen Füßen lassen die Figur als stehend erkennen. An der linken Schulter weist sie wieder die Erhöhung auf, die uns schon auf den vorherbesprochenen Stücken begegnet ist (S. 19 Anm. 5).

¹⁾ Ebenso Z. Ethnol. 14 (1882) S. 193 Abb. 8.

²⁾ Ganz ähnlich in der Kniegegend: Z. Ethnol. 14 (1882) S. 194 Abb. 9.

³⁾ Z. B. Z. Ethnol. 14 (1882) S. 196 Abb. 11. S. 197 Abb. 12.

Die rechte Hand der rechten ruht in der linken Hand der linken Figur wie auf Abb. 2. Die äußere Hand jeder Gestalt hält wieder den „Stab“, und vom Oberschenkel geht wiederum ein zu dem „Stab“ parallel laufender Strich nach außen.

4. Abb. 4. Glasgemme von der Rückwand des Godehardschreines im Dom. Größe 23 : 24 mm, Bildfläche 14 : 16 mm.

Diese Gemme stimmt in Bezug auf Größe, Material, Farbe, Schliff und die Art, wie die Darstellung in die Bildfläche eingeritzt ist, so sehr mit den vorher behandelten Stücken überein, daß an ihrer Zugehörigkeit zum Alsentypus nicht gezweifelt werden kann. Sie vermittelt uns also die Erkenntnis, daß die Hersteller der Alsengemmen sich nicht auf die Wiedergabe figürlicher Motive beschränkt haben.

Die Darstellung besteht aus einer fast das ganze Bildfeld in der Längsrichtung durchziehenden Eintiefung, von der nach rechts zwölf, nach links elf Striche abzweigen. Diese Seitenstriche sind weniger tief eingekratzt als die Mittellinie. Den meisten Seitenlinien entspricht eine gegen-

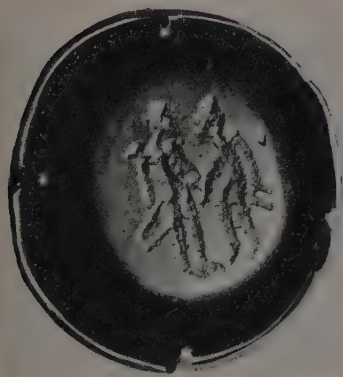


Abb. 3. Maßstab 2 : 1.



Abb. 4. Maßstab 2 : 1.

überliegende, doch kommen auf der linken Seite ein, auf der rechten Seite zwei Striche vor, die auf der gegenüberliegenden Seite keine Fortsetzung haben.

Was mit der Darstellung gemeint ist, läßt sich bei dem gänzlichen Fehlen von Vergleichsmaterial nicht sagen. Vielleicht ist es nur eine Verzierung ohne jeden weiteren Sinn. Offenbar wird jedenfalls, daß der Verfertiger mit Erfolg bemüht war, das Bildfeld zu füllen.

5. Abb. 5. Glasgemme von der unzugänglichen Vorderseite des Godehardschreines im Dom; daher waren die Maße nicht genau zu ermitteln.

Hier handelt es sich wieder um eine einfigurige Darstellung, doch ist die Art der Wiedergabe eine andere als bei den bis jetzt besprochenen Stücken. Die Gestalt ist nach links gewendet. Der Kopf ist so unförmlich, daß man nicht mit Sicherheit sagen kann, ob die beiden Vorsprünge im linken Kopfprofil Nase und Kinn andeuten sollen. Der Hals ist kurz und sehr breit. Die Unterschenkel sind etwas nach rechts unten geneigt, sodaß der Eindruck des Schreitens hervorgerufen wird. Der linke Fuß ist mit Andeutung der Ferse einigermaßen naturgetreu wiedergegeben, während der rechte — allein betrachtet — wie die Schwanzflosse eines Fisches aussieht, weil die etwas nach rechts abgebogene Ferse dieselbe Größe wie der nach links zeigende Fuß hat. Der linke Arm des Mannes

ist gewinkelt und mit der Hand in die Hüfte gestemmt. Der rechte Arm hängt herab und hält in der nicht erkennbaren Hand das untere Ende eines in stumpfem Winkel gebogenen, nach links oben zeigenden Gegenstandes.

Den Rumpf bedeckt ein enganliegendes Kleidungsstück, das von den Hüften ab weiter wird und in der Kniegegend wie ein Reifrock absteht. Möglicherweise handelt es sich bei der Bekleidung um einen Panzer, der bis zu den Hüften reicht und unterhalb dessen das flatternde Untergewand sichtbar wird. Der breit eingetiefte Körper findet sich auch auf der ebenfalls kleineren zweifigurigen Gemme von Heiningen und der einfigurigen am Kreuz der Galla Placidia in Brescia wieder, wo die flatternden Enden des Untergewandes durch zwei kleine schräge Striche angedeutet sind¹⁾.

Wenn auch der Stil ein anderer als bei den übrigen bisher besprochenen Gemmen ist, so veranlassen uns doch die verhältnismäßig nahe Verwandtschaft mit den Gemmen von Heiningen und Brescia sowie die Tatsache, daß sie in Material Farbe und Wahl des Gegenstandes mit den übrigen



Abb. 5. Maßstab 2:1.

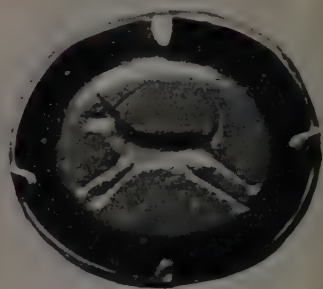


Abb. 6. Maßstab 2:1.

übereinstimmt und am selben Schrein mit diesen erscheint, einen engen Zusammenhang anzunehmen.

6. Abb. 6. Glasgemme von der Rückwand des Godehardschreines im Dom. Größe 16 : 18 mm. Bildfläche 10 : 12 mm. Mit zahlreichen Löchern übersäte Oberfläche.

Dargestellt ist ein nach links springendes Tier (nach der Rute zu urteilen wohl ein Hund). Die Schnauze ist stumpf, von den Ohren zeigt das eine nach vorn, das andere nach hinten. Der Hals ist gedrunken. Vom Rumpf des Tieres gehen die Beine in geraden Strichen nach vorn bzw. nach hinten; an ihren Enden sind die Pfoten durch Verdickungen angedeutet.

7. Abb. 7 Gemme aus Glas von der Vorderseite des Godehardschreines im Dom.

Bei der Darstellung auf dem heller blauen, von dunkelblauem Rand umgebenen Mittelfeld handelt es sich um einen relativ tief eingegrabenen Mittelkörper, von dem acht Äste strahlenförmig ausgehen, und zwar so, daß je zwei von den Schmalseiten in spitzem Winkel und wiederum je zwei von der Mitte jeder Breitseite in etwa rechtem Winkel abstehen. An ihren Enden zeigen die „Äste“ deutlich Verdickungen. Der zweite

¹⁾ Z. Ethnol. 45 (1913) S. 208 Abb. 1; S. 213 Abb. 7.

„Ast“ von links oben ist kürzer und breiter als die übrigen und hat einen kleinen pilzförmigen Fortsatz.

8. Abb. 8. Onyxgemme vom Kreuz Heinrichs des Löwen in der Kreuzkirche.

Die Darstellung ist der vorhergehenden sehr ähnlich, hat aber nur sechs „Äste“. Sie gehen wie auf Abb. 7 zu je zwei in spitzem Winkel von den Schmalseiten der Mittelrippe ab und sind an ihren Enden einwärts gebogen. Die beiden „Äste“ in der Mitte sind nach links geneigt; der untere von ihnen ist ganz kurz, der obere ist etwas länger und hat am Ende einen kräftigen Querstrich als Abschluß. Im ganzen macht diese Gemme entsprechend dem edleren Material den Eindruck einer sorgfältigeren Arbeit als Nr. 7.

Diese Art Gemmen, wie sie die Abb. 7 und 8 darstellen, hat O. Olshausen, Z. Ethnol. 19 (1887) Verh. 702ff. behandelt und geht dabei von der Briesenhorster Onyxgemme aus, deren Darstellung als Fisch gedeutet wurde. Ein ähnliches Stück, aber aus Glas und in denselben Farben wie die Alsengemmen, befindet sich im Städt. Museum zu Lüneburg und stammt von einem Kirchengesäß, an dem sich außer einer antiken auch



Abb. 7. Maßstab 2:1.

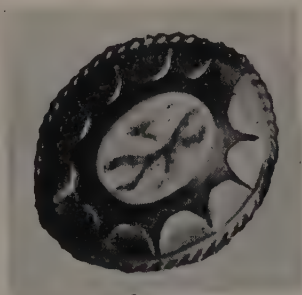


Abb. 8. Maßstab 2:1.

zwei Alsengemmen sowie eine der Briesenhorster verwandte Fischgemme befanden¹⁾. Derselbe Umstand am Godehardschrein im Dom zu Hildesheim und vielleicht auch in Darmstadt²⁾ sowie endlich die wichtige Tatsache, daß in dem russischen Dorf Bielgorodka westlich von Kiew eine solche Gemme gemeinsam mit einer zweifigurigen des Alsener Typus und einer nicht gravierten von gleichem Material und gleicher Farbe im Boden gefunden worden ist³⁾, weisen deutlich darauf hin, daß Gemmen wie die beiden zuletzt beschriebenen im engsten Zusammenhang mit denen, die man bisher allein mit dem Namen Alsengemmen⁴⁾ bezeichnet hat, betrachtet werden müssen. Darüber hinaus zeigt das unter Nr. 4 beschriebene Stück vom Godehardschrein, daß der Begriff „Alsengemmen“ nicht auf nur figürliche Darstellungen beschränkt werden darf. Berücksichtigt man in Zukunft alle die Stücke, die denen vom Alsener Typus schon in Material, Farbe und Graviertechnik ähnlich sind, so wird sich daraus sicherlich eine Erweiterung unserer Kenntnis auf diesem Gebiet ergeben.

¹⁾ M. Rasch, Lüneburger Museumsblätter 7 (1912) S. 247.

²⁾ O. Olshausen, Z. Ethnol. 19 (1887) Verh. 690.

³⁾ T. J. Arne, Wien. Prähist. Z. 3 (1916) S. 92ff.

⁴⁾ Vgl. die Definition des Begriffs „Alsengemmen“ von O. Olshausen, Z. Ethnol. 42 (1910) Verh. 969.

Die rituellen Fingerverstümmelungen in der Südsee und in Australien.

Von

J. Söderström, Stockholm.

Mit 5 Abbildungen.

Vorwort.

Es sei mir zunächst gestattet, an dieser Stelle Herrn Professor Dr. Gerhard Lindblom meinen Dank auszusprechen, der die Freundlichkeit hatte, für den folgenden Aufsatz eine Anzahl Verbesserungsvorschläge zu machen und außerdem mich mit Mrs. Lena Brusewitz, Schweden (vorher Tonga) in Verbindung gebracht hat; auch ihr danke ich hiermit für die Bereitwilligkeit, mit der sie mir ihre Bücher und ihre Hilfe im übrigen zur Verfügung gestellt hat. Weiter bin ich Dr. Sigvald Linné Dank schuldig für den Hinweis auf das Vorkommen ritueller Fingerverstümmelungen in Nord- und Südamerika und ihre Verwertung in der Literatur. Dr. Sture Lagercrantz war mir verschiedentlich mit Rat und Literaturnachweisen behilflich, wofür ich verbindlichst danke. Von den Gelehrten in Stockholm, deren Namen in diesem Zusammenhang nicht fehlen dürfen, sei endlich — last not least — Prof. Dr. Ernst Arbmán genannt, der freundlicherweise besonders die religionshistorischen Partien des Aufsatzes durchgesehen hat.

Unter meinen ausländischen Kollegen möchte ich vor allem Dr. Hans Nevermann vom Museum für Völkerkunde in Berlin und Dr. Hans Damm am Städtischen Museum für Völkerkunde in Leipzig für ihre wertvolle Hilfe danken. Beide Herren hatten u. a. die Freundlichkeit, für mich umfangreiche Partien aus mir nicht zugänglichen Werken auszuziehen. Für eine ähnliche Hilfe bin ich Dr. E. J. Lindgren, England, zu Dank verpflichtet. Schließlich übermittle ich an diesem Orte Dr. W. T. Wells, The Australian Museum, Sidney, meinen Dank für die Publikationen des Museums, die er mir freundlichst geschickt hat.

J. S.

1. Einleitung.

Im Anschluß an Sture Lagercrantz' (1) Untersuchung über Fingerverstümmelungen und ihre Verbreitung in Afrika sucht der folgende Aufsatz in Australien und dem Südseegebiet derselben Sitte an Hand von dort gesammeltem Material nachzugehen und soweit möglich eine Erklärung zu geben für die Begriffe und Anschauungen, die die Grundlage oder den Entstehungsanlaß der rituellen Fingeramputation und nahverwandten Bräuche unter Polynesiern, Melanesiern und Australiern bilden.

Dagegen verzichtet der Verfasser dieser Reihen grundsätzlich auf einen Versuch, die ursprüngliche Entstehung und Bedeutung der Sitte selbst zu fassen, bevor vergleichende Forschungen das Volk und die Kultur ermittelt haben, die mit Grund als ihre Geburtsstätte betrachtet werden können. Vermutlich liegt jedoch die Entstehung des Rituals so weit zurück, daß man sich bei Hypothesen von lediglich theoretischem Wert wird bescheiden müssen, die aufzustellen wir indessen gern den Religionspsychologen überlassen. Der Ethnologe kann durch zeitliche Beschränkung seiner Fragestellungen mit Hilfe des ihm zu Gebote stehenden Tatsachenbestandes einen festeren Bau errichten, ohne sich deshalb gehindert zu sehen, an der Vermehrung dieses Bestandes durch vergleichende Untersuchungen über etwaige Kulturverbindungen eifrig zu arbeiten.

Es sei schließlich noch erwähnt, daß einige im folgenden zu nennende Aufsätze über rituelle Fingerverstümmelungen nicht berücksichtigt worden sind, da sie mir nicht zugänglich waren. Ihr Inhalt ist auch höchstwahrscheinlich nicht der Art, daß von ihnen grundsätzliche Veränderungen meiner Ergebnisse zu erwarten wären.

11. Fingerverstümmelungen.

Was die Bezeugung der Fingeramputation in der Literatur anbelangt, so stehen Polynesien sowie Melanesien und Neuguinea mit ungefähr gleichen Belegzahlen voran, während Mikronesien, soweit ich sehe, überhaupt keine bietet. In Australien nehmen sie wieder etwas zu.

1. Die Südsee. (Abb. 1 und 2.)

A. Melanesien. Am sichersten sind Fingerverstümmelungen auf melanesischem und papuanischem Gebiet hauptsächlich in Neuguinea bezeugt. Wenn wir von Holländisch-Neuguinea nach Osten gehen, haben wir zunächst van Nouhuys' Bericht (2) über die Pësëgëm-Papuaner, die westlich vom oberen Nordwest River wohnen: „Eine sehr schwere Verstümmelung wird unter den Frauen angetroffen. — Die beobachtete Verstümmelung besteht darin, daß an beiden Händen zwei Fingerglieder fehlten, sowohl am Ring- als am Mittelfinger.“ Von drei Frauen, die er genau zu untersuchen Gelegenheit hatte, waren zwei in dieser Weise entstellt, während die dritte unversehrt war. Es zeigte sich, daß solche Amputationen nur an kleinen Kindern vorgenommen wurden, und zwar offenbar mit Hilfe eines Kreuzbeils. Über die unbeschädigte Frau schreibt van Nouhuys: „Als ich auf sie hinwies und den Namen ‚Pësëgëm‘ aussprach, wurden verneinende Gebärden gemacht und antworteten sie: ‚Mörüb‘.“ Der Name „Mörüb“ galt auch für einige Männer, an deren linkem Ohr der obere Rand weggeschnitten war. Dieselbe Erscheinung fand sich auch bei den männlichen Bewohnern des Panara- und des Dika-Tals im Zentrum von Holländisch-Neuguinea (3), wo dieser Brauch nach Nevermann (4) einen Trauerritus darstellt. Hinsichtlich der soeben erwähnten Episode schreibt van Nouhuys: „Wo Verstümmelung als Trauerzeichen notwendigerweise in verschiedenen Schattierungen vorkommt, wird eher an ein bestimmtes Stammeszeichen gedacht, wenn dies auch den ursprünglichen Begriff ‚Opfer‘ durchaus nicht auszuschließen braucht.“ Van Eerde zeigt in einem Aufsatz (5), daß die Fingerverstümmelung bei den Pësëgëm vermutlich als ein Trauerritus anzusehen ist und geht auch auf die Frage nach der möglichen Bedeutung des Wortes „Morub“ ein (van Eerde, S. 50).

Bei den Eingeborenen im Panara- und Dika-Tal fand sowohl Wirz (6) als Bijlmer (3) Belege für Fingeramputation. Nach Wirz beschränkte sich „diese Mutilation der Fingerglieder“ auf Erwachsene. Sobald ein Anverwandter starb, nahm man eine Fingeramputation vor, und zwar begann man in der Regel mit dem Zeigefinger der rechten Hand. Alle Finger außer Daumen und kleinem Finger konnte dies Schicksal treffen. Vor der Abtrennung wurde der Finger beim zweiten Gelenk so fest abgebunden, daß das Ende alles Gefühl verlor und nun die Amputation mittelst des Steinbeils keine nennenswerten Schmerzen verursachte. Am meisten war diese Methode unter den Frauen üblich. Dasselbe beobachtete auch Bijlmer (3), und er erklärte diesen Unterschied zwischen den Geschlechtern daraus, daß Unversehrtheit besonders der rechten Hand für die Männer Voraussetzung zur Handhabung des Bogens sei. Diese Erklärung ist nicht unwahrscheinlich, jedenfalls die am wenigsten gesuchte. Von 10 Männern hatten 5 verstümmelte Finger, alle an der linken Hand: einer den Zeige-

einer den Mittelfinger, einer den kleinen Finger (diese Angabe widerspricht Wirz' Feststellungen), einer Zeige- und Ringfinger und der fünfte endlich alle drei mittleren Finger. Von 15 Knaben, alle etwa zehnjährig, war nur bei einem ein Finger beschädigt, und zwar ein kleiner Finger.

Eine ältere Frau hatte nur die kleineren Finger unverletzt, gewiß kein angenehmer Anblick. Im Gegensatz zu den Männern verstümmelten die Frauen auch die Finger der rechten Hand. Bei 12 Frauen war nur die linke Hand betroffen, bei 1 die rechte und bei 7 beide Hände. Von den zuerst genannten war in 2 Fällen nur 1 Finger (Zeigefinger) verstümmelt, in 6 Fällen 2 (3mal IV und V, 2mal II und III, 1mal III und IV), in 2 Fällen 3 (II, III, IV und III, IV, V) und in 2 Fällen 4 (alle außer I). Bei der Frau mit verstümmelter rechter Hand waren IV und V betroffen. In der dritten Gruppe endlich waren 2mal links 4, rechts 3 Finger verkürzt, bei den 5 Restfällen war die Verteilung folgende: r. IV, l. III—V; r. IV, l. II—IV; r. II, l. II—IV; r. und l. IV, V; r. und l. IV, V. — Wirz (6) sah einen Mann, der sich einen großen Zeh amputiert hatte.

Es zeigte sich, daß die Frauen, die verstümmelt wurden, oft jünger waren als die Männer. Da die Forscher die Sprache nicht kannten, war es schwierig, weitere Auskünfte zu bekommen, aber „apparently they explained us that a finger was cut off, when there was a death; more we could not reveal“ (3).

Nach einer Mitteilung H. Nevermanns (7) kommen Fingeramputationen am oberen Digul sowie am oberen Bian in Mandum, Dina, Duval, Ngatut und anderen Dörfern vor. Er schreibt hierüber in seinem Briefe: „Nach Pater Hoeboer hacken die Frauen der Stämme am Oberlauf des Digul zur Trauer um nahe Verwandte sich 1—2 Zeigefingerglieder ab. Zuerst wird die Hand am Puls abgebunden, bis sie blutlos weiß ist. Dann wird der Finger mit einem Stein oder mit einem Bambusmesser abgeschnitten.“ Bei Männern oder Kindern beobachtete weder P. Hoeboer noch Nevermann diesen Eingriff.

Bei den Goi-efu (Kuefa) am Oberlauf des Akaifaflusses wurden nach Chinnery (8) gelegentlich zum Zeichen der Trauer Finger amputiert. Dieser Bestattungsritus soll gleichzeitig eine Art Initiationszeremonie gewesen sein.

Im Inneren des Mekeo-Distriktes stellte Giulianetti (9), von Vauna ausgehend, Fingeramputationen in allen von ihm besuchten Dörfern fest. Er schreibt, daß „the custom of amputating, in some cases, the first, in others the second, joints of the index and middle fingers is very common after the death of a near relative. I could not ascertain the rules in performing such amputations, but I understood that a mother will cut off the first joint for her children and the second for her husband, father or mother. Only the women indulge in this practice.“ Die Frau führt die Operation selbst aus, und zwar so, daß sie den Finger auf ein Stück Holz legt und ihn dann an der gewünschten Stelle mit einem scharfkantigen Stein (a sharp stone edge) abbackt.

Williamson (10) berichtet, unter den Mafulufrauen sei es „in connection with mourning“ gebräuchlich, „the top end of one of her fingers, with an adze“ zu amputieren. Gegenstand der Trauer muß eines ihrer Kinder sein, besonders ihr erstes oder eines, das ihr eigens lieb war. Die Verstümmelung kann (possibly) fortgesetzt werden, wenn ein anderes Kind stirbt.

Die Bewohner von Goodenough Island schnitten ein oder mehrere Fingerglieder ab, wenn jemand aus der Verwandtschaft krank wurde. Im Dorf Iakalowa sah Brown (11) mehrere Personen mit verstümmelten Händen, „one woman having one or two joints removed from her first, third and fourth fingers; many others, including mere children, were thus

disfigured“. Auch Jenness und Ballantyne bezeugen Fingerverstümmelungen auf den D'Entrecasteaux-Inseln (12).

Über das soeben angeführte Material hinaus (eingetragen auf Karte Nr. 1, Neuguinea) sind von Neuguinea und den angrenzenden Inseln keine sicheren Belege bekannt.

In diesem Zusammenhang verdient jedoch eine von den Volkssagen Erwähnung, die Malinowski (13) von den Trobriand-Inseln anführt, und die das Fingerverstümmelungsmotiv enthält. Eine sog. Kukwanebu lautet folgendermaßen: „A woman lives in the village of Okopukopu at the head of a creek with her five children. A monstrously big stingaree paddles up the creek, flops across the village, enters the hut, and to the tune of a ditty cuts off the woman's finger. One son tries to kill the monster and fails. Every day the same performance is repeated till on the fifth day the youngest son succeeds in killing the giant fish.“

Aus dem übrigen Melanesien habe ich vier Belege beibringen können, von denen aber wenigstens einer (Mathews) dringend der Nachprüfung bedarf. Der erste stammt aus Neuirland (Neumecklenburg). Ein Bambusmesser aus der Nähe von Watpi, das bei Stephan-Graebner (14) abgebildet ist, wird „zum Abnabeln und zu kleinen chirurgischen Operationen, z. B. zu Fingeramputationen“ benutzt. Nähere Angaben fehlen, und da ich die Fingeramputation sonst aus der Literatur für diese Gegend nicht nach-

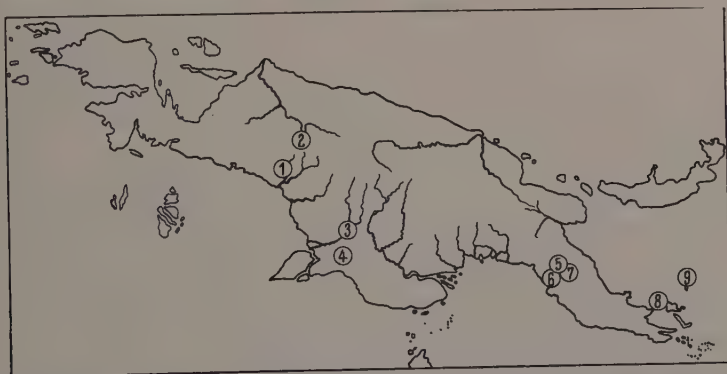


Abb. 1. Neuguinea (mit den D'Entrecasteaux- und Trobriandinseln). 1.—7. Verstümmelungen bei Todesfällen. 8. Verstümmelungen bei Krankheit. 9. Verstümmelungen in Volkssagen.

1. Pesegem; van Nouhuys, van Eerde. 2. Stämme im Panara- und Dika-Tal (Timorini); Bijlmer, Nevermann, Wirz. 3. und 4. Stämme am oberen Digul und oberen Bian (Digul-anim); Nevermann, Hoeboer. 5. Goi-efu; Chinnery. 6. Stämme im Inneren des Mekeo-Distriktes; Giulianetti. 7. Mafulu; Williamson. 8. Goodenough Island; Brown. Jenness und Ballantyne. 9. Trobriandinseln; Malinowski.

weisen konnte, habe ich diesen Beleg auf der (Abb. 2) mit einem Fragezeichen versehen. Nach einer Mitteilung von H. Nevermann (15) sagt auch der Katalog des Berliner Museums nichts von Fingern oder deren Verstümmelung im Zusammenhang mit den drei Bambusmessern aus Watpi, die dort aufbewahrt sind.

Der zweite Beleg führt nach Neukaledonien. Sarasin (16) zitiert einen gewissen Anderson (Notes of travel in Fiji and New Caledonia, I, S. 220), der von Neukaledonien wie von Fiji die Sitte kennt, „beim Tod eines Verwandten den kleinen Finger abzuschneiden“. Anderson hatte diese Verstümmelung an mehreren alten Eingeborenen gesehen. Sarasin fährt fort: „Ich habe in der Caledonischen Literatur keine andere hierauf bezügliche Stelle gefunden. Da aber solche Sitte auch anderwärts vor-

kommt, mag der Bericht auf Tatsächlichem beruhen.“ Auch ich halte dies nicht für unmöglich und habe deshalb den Beleg auf der Verbreitungskarte (Abb. 2) eingetragen, zumal noch ein anderer Verfasser Andersons Angaben zu bestätigen scheint (17).

Mathews Behauptung (18), Fingerverstümmelungen kämen unter „some of the Kanakas“ auf den Neuen Hebriden vor, kann ja richtig sein, aber da er selbst den Brauch nicht an Ort und Stelle beobachtet zu haben scheint und auch Felix Speiser, der gründlichste Kenner der Neuen Hebriden, ihn, soweit ich sehe, nirgends (19) für diese Inseln bezeugt, glaube ich auch diesen Beleg mit einem Fragezeichen versehen zu müssen. Immerhin ist es nicht unmöglich, daß Fälle ritueller Fingerverstümmelung in älterer Zeit auch hier, wie vielleicht auf den Salomoninseln, vorgekommen sind. Van Eerde nennt nämlich diese neben den Ellice-Inseln (20). Er schreibt: „Ook op de Ellice-eilanden ten noorden van Fidji en op de Salomon-eilanden ten oosten van Nieuw-Guinea schijnt het afkappen van vingerleden voor te komen.“ Van Erdens Quelle ist mir nicht bekannt. — Fox erwähnt in einem Aufsatz in *Journal of the Polynesian Society* (21) Abbildungen von Händen in Felsen auf den Salomoninseln. Diese wiesen jedoch keinerlei Verstümmelungen auf, und auch die Fingeramputation war nach ihm hier nicht üblich.

B. Polynesien. Von den Fidji-Inseln, dem Übergangsgebiet zwischen Melanesien und Polynesien, haben wir mehrere Nachrichten über Fingerverstümmelungen. Dumont D'Urville (22) beobachtete im Jahre 1838 in Lebouka den Brauch der Fingeramputation beim Tode eines Häuptlings: „Les hommes ont l'habitude, à la mort d'un chef, de se couper une phalange d'une doigt du pied ou de la main, un signe de deuil; il est vrai que l'on m'a assuré que chez sauvages, cette mutilation est souvent un objet de spéculation, attendu que les héritiers du défunt paient à ces martyrs le sacrifice qu'ils s'imposent . . .“ Auf Viti-Levu verstümmelte man die Finger bei Krankheit, „... pour apaiser le courroux de leurs divinités . . .“, wie Chevron (23) sagt. Man begann beim ersten Glied des Ringfingers, und wenn man keinen Erfolg hatte, „... ils se mutilent de nouveau, coupent à chaque crise une phalange de plus. amputent successivement tous leurs doigts et le poignet lui-même, persuadés qu'à ce dernier coup la vengeance des dieux sera satisfaite et la guérison infaillible“. Als Werkzeug diente gewöhnlich ein scharfer Stein oder eine Muschel. Fast allen Eingeborenen, die Chevron auf Viti-Levu zu Gesicht bekam, fehlten ein oder zwei Fingerglieder. Wilkes (24) beschreibt eine Bestattungszereemonie von Muthuata beim Tode eines Häuptlings. Bei dieser Gelegenheit wurde an den Knaben die Beschneidung und an einigen von ihnen auch Amputation des kleinen Fingers vorgenommen: „All the boys who have arrived at a suitable age are now circumcised, and many boys suffer the loss of their little fingers. The foreskins and fingers are placed in the grave of the chief.“ Wilkes (25) erwähnt wie auch Dumont D'Urville (22) den Brauch, einen kleinen Zeh um ein Glied zu verkürzen. Als Zeichen der Trauer schnitt man „the joints of the small toe and little finger“ ab. Gehörte der Verstorbene einer reichen Familie an, schickte man die abgeschnittenen Zehen oder Finger an die überlebenden Mitglieder, die diese handgreifliche Teilnahme ebenso handgreiflich zu belohnen hatten. Th. Williams (26) bestreitet zwar die Zehverstümmelung auf das bestimmteste, aber D'Urilles frühes Zeugnis zusammen mit Wilkes' Bestätigung erhebt ihr Vorkommen über jeden Zweifel.

Bei einer Bestattung in Somu-Somu wurden die Knaben beschnitten und mehreren Mädchen das erste Glied des kleinen Fingers amputiert (27)

Ein Forscher berichtet, daß beim Begräbnis des Königs von Somu-Somu 100 kleine Finger abgeschnitten wurden. Sie wurden „fastened to reeds and stuck in the thatch of the King's house, as a mark of respect“ (28). Erskine (29) bemerkt, daß man auch auf Fidji zum Zeichen der Trauer kleine Finger abzuhacken pflegte. Wood (30) führt gleichfalls an, daß man auf Fidji, „after a king is buried“, Finger abzuschneiden pflegte, „which are inserted in split reeds, and stuck along the eaves of the royal house“. Fison (31) stellt fest, daß die Eingeborenen auf Fidji ihre kleinen Finger „as a sign of mourning“ entfernten und führt dazu ein Sprichwort von dort an, wonach der vierte Finger nach der Amputation eines anderen „cry itself hoarse in wain for its absent mate (Droga-droga-wale)“ pflegte. — Über die oben erwähnte Amputation von 100 Fingern anlässlich eines Königsbegräbnisses, von der sowohl Wood (30) als Bensusan (28) berichten, sagt Williams (26), daß zwar Befehl hierzu gegeben wurde, daß aber „in fact only sixty were taken off . . .“. — In Lakemba hatten einmal ein paar Eingeborene die dortigen Missionare bestohlen. Diese beklagten sich bei „König“ Tui Neau, und kurz kam von Seiner Hoheit ein Bote und überreichte unter vielen Entschuldigungen fünf auf ebenso viele Stäbchen aufgespießte kleine Finger. In diesem Fall war also die Amputation eine Strafe oder ein Opfer für die Beschädigten. Hocart (33) schreibt, im östlichen Teil der Fidjigruppe komme Fingerverstümmelung als Strafe oder Opfer vor, um „the anger of a god or a nobleman“ abzuwehren „or to beg for peace“. Es gab vier Arten „soro, or entreaty“, darunter „finger cutting“. „Should a chieftain offend (siri), the little finger of his child, grandchild, or younger brother, is cut off and stuck on a reed. „Then it is right.““ Nur kleine Finger scheint man abgeschnitten zu haben. Dies geschah auch bei Bestattungen. Das dem Toten Geopferte, eine Witwe usw., hieß i loloku, „dem Toten opfern“ „doing i loloku“. Außer kleinen Fingern opferte man in älterer Zeit auch Menschen. Die Frauen eines verstorbenen Adligen konnten erdrosselt und in sein Grab gelegt werden. Die eventuell überlebenden Witwen hießen i loloku, rasierten ihre Köpfe, schnitten sich einen kleinen Finger ab und wurden als Heilige betrachtet (tambu lako) (34). Noch 1908 waren nur bei wenigen älteren Eingeborenen auf Fidji die Hände unversehrt; den meisten fehlten beide kleine Finger (35). — Auch andere Teile des Körpers konnte der Amputation unterliegen. So berichtet Zimmermann (36) eine Episode aus den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Diesmal war es ein „falscher Prophet“, der seine Strafe erhalten sollte: er mußte seine eine Hand auf einen Holzblock legen und sie sich abhauen lassen.

Von den Fidji-Inseln wenden wir uns der nächst gelegenen polynesischen Gruppe, der Tonga-Inseln mit der Tongatabu-Gruppe, zu. Auf Tongatabu traf Abel Janszoon Tasman (37) mehrere Frauen ohne kleine Finger an. Er schreibt in seinem Tagebuch: „Several women, both young and old, also came on board of us; the oldest of them having the little finger of both hands cut off, but not so the young women; what this meant we could not ascertain.“ Cook kam auf seiner zweiten Reise ebenfalls nach Tonga. Er hat in seinem Buch die Sitte der Fingerverstümmelung beschrieben, ohne jedoch eine Erklärung für sie geben zu können. „We observed that the greater part of the people, both men and women, had lost one, or both their little fingers. We endeavoured, but in vain, to find out the reason of this mutilation; for no one would take any pains to inform us“ (38). Er bemerkte, daß der Brauch offenbar nicht an einen besonderen Rang, eine Altersklasse oder ein Geschlecht gebunden war und daß fast alle außer einigen kleinen Kindern seine Spuren an sich trugen. Ein Ansatz zur Deutung findet sich indessen bei ihm: „As it was more common among

the aged than the young, some of us were of opinion that it was occasioned by the death of their parents, or some other near relation.“ Der schwedische Arzt Anders Sparrman, der an Cooks zweiter Expedition teilnahm, erwähnt in seiner Reiseschilderung gleichfalls diese Fingerverstümmelungen (39). Er schreibt u. a.: „So gut wie allen Eingeborenen, die wir auf diesen Inseln sahen, gleichgültig von welchem Alter oder Geschlecht, fehlten ein oder mehrere Fingerglieder.“ Auf seiner dritten Reise kam Cook ein paar Jahre später wiederum nach Tonga, und diesmal hatten seine Nachforschungen mehr Erfolg, wie aus folgenden Worten hervorgeht: „But we now learned, that this operation is performed when they labour under some griveous disease, and think themselves in danger of dying“ (40). Nach dem Glauben der Eingeborenen ist der kleine Finger eine Art Opfer an die Gottheit, damit die Gesundheit wiederkehre. Zum Abhauen des Fingers dient ein Steinbeil. Die verstümmelten Hände bieten einen häßlichen Anblick, „especially as they sometimes cut so close, that they encroach upon the bone of the hand, which joins to the amputated finger“. In einer Fußnote ist „on the authority of Captain King“ hinzugefügt, daß man sich in den unteren Volksschichten vielfach ein Glied des kleinen Fingers abschnitt, wenn ein Häuptling erkrankte (40). Georg Forster (41) beobachtete auf Tonga, daß mehreren Personen ein, oft beide kleine Finger fehlten; Männer, Frauen und Kinder waren in dieser Weise verstümmelt. Unter den Älteren waren nur bei einigen wenigen alle Finger vorhanden. Über die Ursache aller dieser Amputationen schreibt er: „Wir vermutheten sogleich, daß der Tod eines Anverwandten oder Freundes zu dieser sonderbaren Verstümmelung Anlaß geben mögte . . . Diese Vermuthung bestätigte sich hernach auch auf wiederholtes Nachfragen.“ Diese Beschreibung Forsters zitiert Friedrich Ludwig Walther in seiner „Erdbeschreibung“ von 1786 (42).

Im Jahre 1797 ankerte das englische Missionsschiff „Duff“ auf Tonga-tabu. In dem dieser Reise gewidmeten Buch findet sich die Mitteilung, die Fingeramputationen sollten dazu dienen, „den Zorn des Eatua abzuwenden, damit der Kranke genesen möge“ (nach der deutschen Übersetzung) (43). Auch La Pérouse nennt die Sitze der Fingeramputation und bemerkt, gewöhnlich habe man zwei Kleinfingerglieder abgeschnitten (44). Der Franzose Labillardière (45), der die Insel nach 1790 besuchte, beschreibt die Amputationssitte in seinem Buch. Einer jungen Frau hatte man zwei Glieder am linken kleinen Finger abgenommen „dans le dessein, nous dit-elle, de la guérir d'une grande maladie“. Eine interessante Schilderung von Leben und Sitten auf Tonga lieferte der bekannte, oft zitierte Mariner. In der deutschen Ausgabe des Werks (46) heißt der einschlägige Abschnitt „Tutu-nima oder das Abschneiden eines Stücks vom kleinen Finger, als Opfer an die Götter, für die Wiederherstellung eines vornehmen kranken Verwandten“. Diese Operation war so gewöhnlich, daß man kaum einen Menschen zu Gesicht bekam, der nicht mindestens ein Glied des kleinen Fingers verloren hatte. Bekannt ist auch die von Mariner als Augenzeuge berichtete Episode, wie zwei kleine Kinder um die Ehre streiten, für einen Kranken ein Glied ihres kleinen Fingers opfern zu dürfen. Die Amputation schien nicht sehr schmerzhaft zu sein. Der Finger wurde auf einen Holzblock gelegt und ein Messer, ein Beil oder ein scharfer Stein an der Stelle angesetzt, wo der Finger durchtrennt werden sollte; ein kräftiger Schlag mit einem großen Stein führte dann zum gewünschten Ziel. „Wegen der Gewalt dieses Schlages blutet die Wunde selten . . .“ Der verstümmelte Finger wurde dann eine Weile in den Rauch von frischem brennendem Gras gehalten. Die Wunde heilte in zwei bis drei Wochen. Gewöhnlich opferte man ein Glied auf einmal,

aber nicht wenige ließen nur einen kleinen Teil des Gliedes abhacken, um sich desto öfter der Operation unterwerfen zu können.

Wie Mariner stellt auch Williams (47) fest, daß fast alle Erwachsenen verstümmelte Hände hatten. Er fragte eine achtzehnjährige Häuptlingstochter, die sich vor kurzem ein Glied des kleinen Fingers abgeschnitten hatte, nach dem Grund ihres Handelns. Sie antwortete, ihre Mutter sei krank, und aus Furcht sie zu verlieren habe sie so die Götter dazu bewegen wollen sie zu retten. Auf die Frage, wie sie die Operation ausgeführt habe, erwiderte sie nach Williams: „I took a sharp shell, and worked it about till the joint was separated, and then I allowed the blood to stream from it.“ — Wenn man so viele Fingerglieder geopfert hatte, daß man nicht wohl mehr entbehren konnte, half man sich damit, daß man einen schon verstümmelten Finger solange an einem rauhen Stein scheuerte, bis es blutete (47). Diese Nachricht ist ebenso wie die vorhergehende von großem Interesse, wie wir später sehen werden.

Ausführlichere Angaben über die auf Tonga vorkommenden Fingeramputationen bietet Gifford in seiner Arbeit „Tongan Society“ (48). Er kennt hier die Verstümmelung nicht als Trauerritus, wohl aber in mehreren Fällen als prophylaktisches magisches Mittel gegen Krankheit oder Tod. Wenn Tui-Tonga oder ein Tamaha erkrankte, mußten die Verwandten einen oder mehrere kleine Finger für sie opfern (48). Die Gottheit, der man Kleinfingerglieder bei Krankheitsfällen opferte, war im allgemeinen der Totengott Hikuleo (49). In der Erzählung von dem vom Haigott Taufa getöteten Manne Fatuimoana opferten die Verwandten dem Gotte ihre kleinen Finger, um so den Verstorbenen ins Leben zurückzurufen (50). Größer und wirkungsvoller wird das Opfer, wenn an die Stelle eines Fingers ein Menschenleben tritt (51). Außer dem abgehauenen Stück Finger spielte auch das Blut beim Opfer eine große Rolle. Hierüber schreibt Gifford (52): „When a person became ill ha was carried to Maatu's god's (Seketoa, in Fischgestalt) house and laid outside. If the person's sickness did not yield to medicines, a consultation of the family settled who would sacrifice a little finger for the sick person. This was done in the sick person's house, and the blood caught in a banana leaf and two outer finger joints placed in it. These were carried to the god's house.“

Hatte man keinen Gott, zu dem man beten konnte, versuchte man sich u. a. dadurch Gewißheit über den Ausgang der Krankheit zu verschaffen, daß man dem Blutfluß von einem abgehauenen Finger beobachtete. Tropfte kein Blut von dem versehrten Finger, war das ein schlechtes Zeichen für den Kranken (53). — Noch 1921 lebte eine Person, die durch ein Opfer ein Stück Finger verloren hatte. Rose Fatefehi war im gleichen Jahre Zeuge, wie dem Gott Tui Haa Fakafanua ein kleiner Finger geopfert wurde (54).

Neben der Fingeramputation kamen auf Tonga noch andere Formen der Selbstverstümmelung vor. Nach Grange (55) pflegten die Hinterbliebenen bei Bestattungen, „pour témoigner leur douleur“, nicht allein ihre Finger zu verstümmeln sondern auch Nase, Ohren und Wangen zu zerkratzen. Nach einer freilich ganz isoliert stehenden Mitteilung (56) schnitten auch Eltern ihren Kindern die kleinen Finger ab, um sich das Kriegsglück zu sichern. Wood, dessen Beschreibung der Fingeramputation auf Mariner zurückgeht, fügt hinzu, daß, im Falle die Krankheit eine unglückliche Wendung nahm, „instead of a more finger, a child is offered to the gods by being strangled“ (30). Menschenopfer erwähnt auch Brierly (56), Hogbin (57) („Human lives were offered to the gods when a person of high rank was ill“) und mehreren anderen Verfassern. — Desgleichen bezeugen eine Anzahl zusammenfassende Werke Fingeramputationen

von Tonga wie z. B. die Arbeiten von Lesson (58), Waitz (59), Frazer (60) u. a.

Auf einer der nördlichen Tuamotu-Inseln sah Wilkes (61) einen Priester mit verstümmelten Händen. „His hands were deformed, being destitute of joints, and the lower part bent at right angles.“ Dies war vielleicht nicht die Folge einer rituellen Fingerverstümmelung, sondern eines Unglücksfalls, so daß ich diesem Beleg keine Bedeutung beimessen möchte.

Waitz (62) bezeugt Fingerverstümmelungen auf der Insel Rotuma. Hier beschränkten sie sich jedoch auf die Frauen. Sie entfernten einen kleinen Finger „zum Zeichen der Trauer ...“, während die Männer es bei Verwundungen mit dem Speiß und Zerkratzen von Stirn und Wangen mit Haifischzähnen bewenden ließen.

Trotzdem sich bei den späteren Verfassern Fingerverstümmelungen von den Inseln der Samoagruppe nicht erwähnt finden, kann diese Sitte doch, freilich dann wohl nur in beschränktem Umfang, in früheren Zeiten auch dort geherrscht haben. Der einzige unter den späteren, der sich in derselben Richtung äußert, ist Stair (63), der hinzufügt, daß der Brauch schon seit langem nicht mehr geübt werde. Er stützt sich vermutlich auf

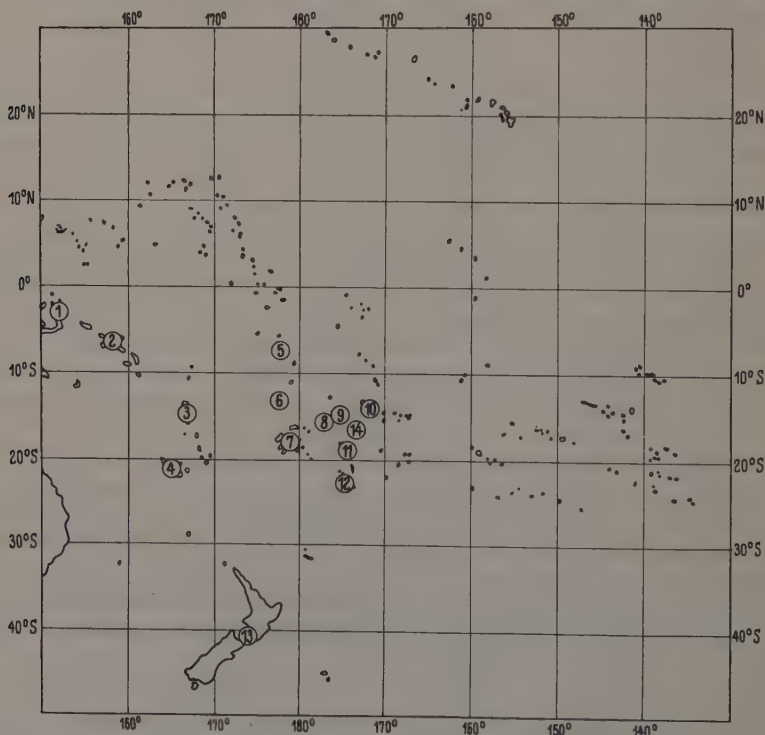


Abb. 2. Die Südsee (außer ein Teil Melanesiens).

4., 6.—9., 11. und 12. (?). Verstümmelungen bei Todesfällen. 7., 8., 11. und 12. Verstümmelungen bei Krankheit. 7. Verstümmelungen als Strafe. 11. und 12. Verstümmelungen zur Gewinnung von Kriegsglück. 7. Zehverstümmelung. 1.—3., 5., 10., 13., 14. Ursache nicht angegeben.

1. Neuirland (Neumecklenburg) (?); Stephan-Graebner. 2. Salomoninseln (?); van Eerde. 3. Neue Hebriden (?); Mathew. 4. Neukaledonien; Anderson, Sarasin, Margitot. 5. Elliceinseln (?); van Eerde. 6. Rotuma; Waitz. 7. Fidjiinseln; D'Urville, Chevron, Wilkes, Williams, Erskine, Fison, Hocart, Thomson. 8. Futuna; Paupinel. 9. Uvea; Bataillon, Mathieu. 10. Samoainseln (?); La Pérouse, Stair. 11. und 12. Tongainseln m. Tongatabu; Tasman, Cook, Forster, Sparrman, La Pérouse, Labillardière, Mariner, Williams, Grange, Gifford. 13. Neuseeland (?); Brown. 14. Niuatobutabu (Keppel); Wallis.

eine Angabe von la Pérouse (64), wonach die Sitte der Fingeramputation war „presque inconnue aux isles des Navigateurs“ er selbst aber „deux individus qui eussent souffert cette amputation“ gesehen hatte. Das Vorkommen der Finger- oder Fingergliedamputation auf den Samoa-Inseln, wo die Sitte in diesem Fall von der Tongagruppe her eingeführt worden ist, bestätigt bis zum gewissen Grade der Zustand, daß Wallis sie auf der kleinen Insel Niuatobutabu (Keppel) südwestlich vom Samoa-Archipel beobachtete (65). Auf der Insel Uvea (Wallis) schnitt man sich nach einem Todesfall die kleinen Finger ab und warf sie in den Sarg (66). Mathieu stellte 1844 fest, daß die Verstümmelung „en l'honneur de leurs dieux“ vorgenommen wurde und fügt hinzu: „C'est aujourd'hui le seul vestige qui reste de leurs anciennes superstitions“ (67).

Über Futuna schreibt Paupinel (68) folgendes: „Du temps du paganisme, dans les maladies ou à la mort des parents, la coutume était de mutiler ainsi les enfants pour apaiser la colère des Dieux.“ Die Mutilation traf in diesem Fall sicherlich die Finger, zumal da sie bei Krankheits- und Todesfällen zur Anwendung kam.

Auch auf Neuseeland scheinen Fingerverstümmelungen vorgekommen zu sein, besonders in früherer Zeit, aber „this is now rarely done“ bemerkt W. Brown (bei Frazer) (69).

Auf den übrigen polynesischen Inselgruppen sind Fingerverstümmelungen nicht beobachtet worden, wohl aber andere Formen von Selbstverstümmelung und -verwundung. Besonders diese kam in verschiedenen Ausprägungen fast überall in Polynesien vor. Die Eingeborenen auf Tahiti pflegten sich beim Tode eines Verwandten Gesicht und Brust mit Haifiszähnen zu zerschneiden, so daß das Blut strömte (70). Auf Hawaii schlug man sich gewöhnlich die Vorderzähne aus (71, 72), schnitt sich das Haar ab (73, 74), versengte sich mit glühenden Taparollen (74, 75), verletzte sich die Ohren oder riß sich die Augen aus (75) oder ließ sich die Zungenspitze tätowieren (75). Diese schmerzhafteste Operation kam auch auf den Marquesas-Inseln vor (76).

Aus der Verbreitungskarte (Abb. 2) geht klar hervor, daß die polynesischen Belege sich auf den westlichen und z. T. den zentralen Teil des Gebietes beschränken, während sie im Norden und Osten fehlen. Dies ist von Bedeutung für die Frage nach dem Ausgangspunkt dieser Sitte. Darüber ausführlicher in Abteilung III.

2. Australien. (Abb. 5.)

Die recht zahlreichen australischen Belege für Fingerverstümmelungen stammen hauptsächlich aus dem Norden und Osten des Kontinents, und zwar besonders von der Küste. Aus dem Inneren haben wir keinerlei Berichte über den Brauch, ebenso wenig wie von Tasmanien.

Hassel (77) erwähnt in seinem „Handbuch“ Fingeramputationen von Australien, ohne seine Belege näher zu lokalisieren. Nach ihm wurden bei den meisten Stämmen den Knaben beim Eintritt ins mannbare Alter ein oder zwei Vorderzähne ausgebrochen, während man den Mädchen ein oder zwei Finger abnahm; „doch“, fügt er vorsichtig hinzu, „ist diese Sitte nicht überall herrschend“. Kurz darauf teilt er mit: „doch geschieht dies nicht bei dem Übertritt des Mädchens zur Jungfrau, sondern in der frühesten Kindheit . . .“ (78). Diese letzte Angabe ist sehr wichtig. Der Verlauf der Operation war nach Hassel der, daß „die beiden ersten Glieder des kleinen Fingers vermittelst eines Haars oder dünnen Fadens abgebunden“ wurden. Der Faden wurde jeden Tag etwas fester angezogen, so daß die abgeschnürten Glieder heftig anschwellen und nach einiger Zeit abstarben

und abfielen. Dies Verfahren hieß „malgum“ und wurde angewendet, „um die Fischerleine besser um die Hand wickeln zu können“. Die Frauen mit nicht verstümmelten Händen waren verachtet. Ein anderer Verfasser, der sich gleichfalls mit der allgemeinen Angabe „Australien“ begnügt, schildert eine Fingeramputation an einem Mädchen bei ihrer Heirat. Die Ehe stellt sie in den Kreis der Frauen, und die Zeremonie, die diese Veränderung veranschaulicht, besteht darin, daß eine der anwesenden Frauen der Neuverheirateten ein Stück des linken kleinen Fingers abbeißt (79).

Basedow (80) berichtet, daß die Stämme an der Nord- und Nordostküste „mutilate the hand of a young gin during the period of her initiation by removing two joints from a finger“. Die nördlichen Stämme verstümmeln gewöhnlich einen Zeigefinger, die nordöstlichen meist einen kleinen Finger. Der Stamm der Ginum an der Mündung des Victoriaflusses führt die Operation mit einem Steinmesser aus.

Am Daly River im Nordterritorium war es nach Mathew (81) üblich, daß die Mädchen die beiden ersten Glieder des rechten Zeigefingers mit Hilfe von um den Finger gewickelten Spinnengewebe abtrennten. Das abgeschnürte Stück blieb sitzen, bis es von selbst abfiel. Eine Erklärung dieses Brauches liefert er nicht. Verstümmelung eines Zeigefingers, meist des linken, war nach Eylman gewöhnlich bei den Stämmen Wagatsch, Pongo-Pongo, Larakia, Wulwanga, Tjiras und Waramunga (82) (Abb. 3). Spencer und Gillen (83) erwähnen die Fingerverstümmelung bei



Abb. 3. Linke Hand einer Wagatsch (nach Eylman).

den Waramunga mit keinem Worte. Nach der Aussage eines alten Larakiamannes hätte man in diesem Stamm in der üblichen Weise Finger mit einer Schnur abgebunden, so daß die Glieder abstarben. Die Abtrennung geschah dann mit Hilfe einer Muschelschale. In einem Tagebuch Eylmans finden sich eine Anzahl weiterer Mitteilungen, die für den vorliegenden Zusammenhang so aufschlußreich sind, daß sie hier vollständig wiedergegeben seien: „Rum Jungle, 22. Februar 1898. — Einer jungen Lubra (Wulwanga) und einem kleinen Mädchen, die zu meinem Lagerplatze kamen, fehlen die beiden letzten Glieder des Zeigefingers der linken Hand.

Auf meine Frage nach der Bedeutung der Verstümmelung teilte mir die Lubra mit, daß Wulwangamädchen die beiden Fingerglieder abgeschnitten wurden, damit sie leichter yam auffinden könnten, als andere. Die Verstümmelung wird ohne Zweifel nicht immer ausgeführt, da die Mutter der Lubra, wie viele andere Wulwangaweiber, sie nicht aufweist. Auch scheint hinsichtlich des Lebensalters, in dem dieselbe vollzogen wird, keine feststehende Regel zu herrschen. Als ich mich nämlich mit der Lubra unterhielt, kam ein junges Mädchen im Alter von fünfzehn bis sechzehn Jahren zu uns, an dem die Operation noch vorgenommen werden sollte“ (82). — Die Verstümmelung wurde „nur an weiblichen Personen“ ausgeführt.

Auch Spencer (84) beschreibt Zeigefingeramputationen bei den Larakia (Abb. 4). Unter den Frauen herrschte die „eigentümliche“ Sitte, ihren linken Zeigefinger durch Abtrennung des letzten Gliedes zu verstümmeln. Geschah dies im zarten Alter, biß die Mutter das Glied ab, während älteren Mädchen Spinnengewebe so fest um den Finger gewickelt wurde, daß die Blutzirkulation aufhörte und das Glied abfiel. Die Erklärungen dafür konnten die Eingeborenen nicht geben. Über ihre Bezeichnung schreibt Spencer: „The biting operation is called gwirung giwe, which means finger, bite; the finger is afterwards called gwirung

gimik, or cut finger.“ Die Woolna am Adelaide River pflegten wie die Larakia und die übrigen Stämme dieser Gegend nach Foelsches Bericht „some of the finger joints“ zu amputieren (85). Bei den Kalkadoon, schreibt Roth (86) „female infants are said to have the top joint of the little finger amputated“.

Wenden wir uns nun dem Osten des Kontinents zu. Jung (87) schreibt, ohne seine Angabe näher zu lokalisieren: „Den Mädchen nimmt man in Ostaustralien bald nach der Geburt ein oder zwei Glieder des kleinen Fingers der linken Hand; das bringt Glück beim Fischfang.“ An der Halifax Bay „the women have a joint of the first finger amputated . . .“ (88). Mathew (89) teilt ohne nähere Erklärungen mit, den jungen Frauen würden in „some tribes on the Queensland coast“ ein oder zwei Glieder der kleinen Finger abgenommen. Im „coastal branch“ des Turrbalstammes band man den Mädchen im zarten Alter die zwei letzten Glieder des einen kleinen Fingers mit Spinnengewebe ab. Sobald die Glieder abzusterben begannen, hielt man die Hand in einen Ameisenhaufen, damit die Ameisen sie abfressen sollten. Dies Verfahren sollte nur die Frauen an der Küste von ihren Stammesgenossinnen unterscheiden, nicht aber eine besondere Fischerfähigkeit verleihen. Dieselbe Motivierung begegnet auch bei den Stämmen nördlich und südlich von Maryborough und um Port Stephens (90). Verstümmelung des linken kleinen Fingers hat man auch bei dem Daleburastamm beobachtet, wo man jedoch eine Erklärung dafür nicht erhalten können (90). Im Mooloostamm gab es Mütter, die ihren Töchtern im Alter von etwa zehn Jahren den kleinen Finger beim zweiten Gelenk abbanden, und zwar mit „the coarse spider's webs of their country, so as to stop circulation and cause the two joints to drop off“ (91). Bei Copmanhurst am Clarence River fiel Etheridge eine alte Frau auf, der das letzte Glied des linken kleinen Fingers fehlte. Auf genaueres Nachfragen erfuhr er, daß die Mädchen dieser Gegend, wenn sie sich verlobten (mit 12—14 Jahren), sich von einer alten Frau den linken kleinen Finger mit Spinnengewebe umwickeln ließen; nach einem Monat fiel das letzte Glied ab, und das war das Zeichen ihrer Verlobung, so daß nun kein junger Mann sich ihr mehr nähern konnte, ohne harte Strafe fürchten zu müssen (92).

Unter den Stämmen an der Ostküste von Neusüdwalles war die Fingeramputation gewöhnlich. Bei Plant (93) liest man: „Den Mädchen werden schon in frühester Kindheit die zwei vordersten Glieder des kleinen Fingers der linken Hand durch Unterbinden abgenommen.“ Nähere Lokalangaben fehlen auch in Turnbolls Reisebeschreibung (94). Nach ihm werden den Mädchen in der Kindheit zwei Glieder des rechten kleinen Fingers amputiert und ins Meer geworfen, „damit das Kind nachher im Fischfange glücklich sey“. Barrington (95) beschreibt sehr ausführlich eine Fingeramputation, der er in Sidney beiwohnte. Der englische Gouverneur hatte schon lange eine solche Operation mit ansehen wollen und bekam nun eines Tages Gelegenheit dazu. Eine Eingeborene suchte ihn mit einem neugeborenen Kind auf und band auf den Wunsch des Gouverneurs, bei einer Amputation zugegen sein zu dürfen, den rechten kleinen Finger des Kindes beim



Abb. 4. Frau der Larakia mit amputiertem Zeigefinger der linken Hand (nach Spencer).

zweiten Gelenk ab und verband ihn. Nach zwei Tagen kam sie mit dem Kind wieder und entfernte den Verband. Da der Faden abgefallen war, riß sie einem in der Nähe stehenden Offizier ein paar Kopfhare aus und wiederholte ihren Versuch. Diesmal zeigte es sich nach einigen Tagen, daß der Brand in den Finger gekommen war. Das Kind schien jedoch nur bei Berührung des Fingers Schmerzen zu fühlen. In der französischen Ausgabe von Barringtons Buch heißt es dann weiter: „Cette opération se fait généralement à la main gauche, mais cet enfant fut une exception, car ce fut son petit doigt de la droite que l'on opéra. La ligature fut continuée jusqu'à ce que le doigt fût prêt à tomber, et le chirurgien alors, à la prière de la mère, d'un coup de canif en acheva la séparation.“

Das oben erwähnte Motiv für die Fingeramputation, daß sich die Fischerleine besser um die verstümmelte Hand schlingen lasse, nennt auch Collins (96) von den Stämmen um Port Jackson und die Botany Bay. Er schreibt: „The women are early subjected to an uncommon mutilation of the two first joints of the little finger of the left hand. This operation is performed when they are very young, and is done under an idea that these joints of the little finger are in the way when they wind their fishing-lines over the hand.“ Nur sehr wenige Frauen wiesen die Verstümmelung nicht auf und waren denn auch Gegenstand der Verachtung. Collins Beschreibung ist abgedruckt bei Brough Smyth (97). Man (98)



Abb. 5. Australien.

15., 16. Verstümmelungen „um die Fischerleine besser um die Hand wickeln zu können“. 13. Verstümmelungen bei Heirat und Verlobung. 11., 12a., 14. Verstümmelungen als heraushebendes Kennzeichen. 6. Verstümmelungen „damit sie leichter yam auffinden könnten“. 1. Verstümmelungen bei der Initiation (nur der Mädchen). 2.—5., 7.—10. 12b., 17. Ursache nicht angegeben.

1. Ginum; Basedow. 2. Tjiras; Eylman. 3. Wagatsch; Eylman. 4. Pongo-Pongo; Eylman. 5. Larakia; Eylman, Spencer. 6. Wulwanga; Eylman. 7. Woolna; Foelsche. 8. Waramunga; Eylman. 9. Stämme am Halifax Bay; Curr. 10. Dalebura; Howitt. 11. Stämme nördlich und südlich von Maryborough; Howitt. 12. a) Turrbal und b) Mooloola; Howitt, Curr. 13. Stämme bei Copmanhurst; Etheridge. 14. Stämme um Port Stephens; Howitt. 15. Stämme um Port Jackson (Sidney); Hunter, White, Barrington, Collins. 16. Stämme um Botany Bay; „The voyage of Gov. Phillip.“, Collins, Brough Smyth. 17. Kalkadoon; Roth.

führt ein in gewisser Beziehung ähnliches Motiv für die Amputierung von Fingergliedern an. An der Küste von Neusüdwaies kam es nämlich vor, daß ein Mädchen, das sich mit einem Fischer verlobte, sich das vorderste Glied des linken kleinen Fingers abnehmen mußte. Auch schon in früheren Reisebeschreibungen über die Gegend des jetzigen Sidney ist von Fingeramputationen die Rede. John White (99) schreibt in seinem „Journal“ von 1790: „At Broken Bay many of the females, young and old, had the first joint of the little finger, on their left hand, cut off. As this was the case with those who were married, or appeared to be so from their having young children, as well as with those who were too young for a connection of that nature, it was not possible to account for the cause of such an amputation.“ Wie gewöhnlich bei australischem Material können wir also auch in dieser Darstellung kein bestimmtes Motiv als Ursache der Fingeramputation erkennen. Derselbe Verfasser teilt später mit (100), daß sowohl Frauen als Kindern der linke kleine Finger beim zweiten Gelenk abgenommen war. Dies stimmt sowohl zu Collins (96) Beobachtungen als zu den Angaben, die sich in der Schilderung von Gouverneur Philipps Reise zur Botany Bay (101) finden: „It was now first observed by the Governor that the women in general had lost two joints from the little finger of the left hand.“ Weiter unten heißt es, daß Frauen aller Altersklassen, aber nur Frauen, sich dieser Operation unterwarfen, deren Objekt ausschließlich der linke kleine Finger war.

Barringtons oben wiedergegebene Beschreibung einer Fingeramputation in Sidney (95) stammt möglicherweise aus Hunters 1793 in London erschienenem Buch (102).

Aus dem Innern Australiens erwähnt Mitchell (103) „the cutting off of the last joint of the little finger of females . . .“, ohne jedoch seine Beobachtung örtlich zu fixieren oder zu deuten. Aus dem Westen des Kontinents fehlen Belege für Fingerverstümmelungen gänzlich, dagegen führt Ceredig-Davies (104) eine Leichenverstümmelung an.

Die australischen Belege gruppieren sich also im Norden um Arnheims Land und folgen der Ostküste von der Halifax Bay nach Süden bis zur Botany Bay, halten sich also ziemlich an der Peripherie (Abb. 5). Auf Tasmanien scheinen Fingeramputationen nicht vorgekommen zu sein.

III. Das Verbreitungszentrum des Amputationsrituals.

Die australischen Belege, um damit zu beginnen, weisen, wie am Schluß des vorigen Abschnittes gezeigt wurde, eine ziemlich ausgeprägte Randlage auf, und zwar konzentrieren sie sich auf die Melanesien und Polynesien zugewendete Nord- und Ostküste. Schon dieser Sachverhalt sowie der Umstand, daß Fälle von Fingerverstümmelung in der tasmanischen Urkultur nicht nachgewiesen sind, spricht gegen Australien als Ursprungsland der Amputationssitte. Diese muß vielmehr dort eingeführt worden sein. Eine Bestätigung hierfür ist es, daß, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, die Bedeutung der Fingerverstümmelung den australischen Gewährsmännern entweder ganz unbekannt ist oder, wo sie angegeben wird, sich als sekundärer Erklärungsversuch erweist. Auch die Anhänger der Theorie Passarges (105), Australiens Bevölkerung sei autochton und habe während der Diluvialzeit Melanesien und Indonesien besiedelt, werden daher zu geben, daß das Ausbreitungszentrum des Amputationsrituals nicht in Australien, sondern vermutlich in Melanesien oder Polynesien zu suchen ist.

Wir haben also die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Entweder haben polynesishe Stämme die rituelle Fingerverstümmelung in die Südsee mitgebracht, wo sie sich dann nach Melanesien und Australien

verbreitete, oder sie ist von Melanesien ausgegangen und hat nach Australien und einem großen Teil des westlichen Polynesiens übergegriffen.

Für die erste Möglichkeit spricht, daß die Belege in der Literatur für Polynesien zahlreicher sind als für Melanesien. Die Sitte ist bezeugt von Neuseeland (?), Samoa (?), Niuatobutabu, Tonga, Rotuma, Uvea, Futuna und das starkem polynesischem Einfluß ausgesetzte Fidji. Von Polynesien wäre dann die Sitte nach Melanesien gekommen, und melanesische Stämme hätten sie nach Australien weitergetragen. Auch das Vorkommen von Fingeramputationen in Amerika wäre nach der Ansicht von Rivet (106), von Eickstedt (107) u. a. einer der vielen Beweise polynesischen Kulturinflusses.

Gegen die Theorie von der Herkunft der rituellen Fingerverstümmelung aus Polynesien sprechen jedoch Gründe, die meiner Meinung nach schwerer wiegen als die soeben angeführten. Das wichtigste Gegenargument besteht, soweit ich sehe, in dem Umstand, daß die rituelle Fingerverstümmelung, von Samoa abgesehen, weder in Zentral- noch Ost- oder Nordpolynesien vorgekommen zu sein scheint. Der östlichste Beleg stammt von Samoa, wo Fingerverstümmelungen im übrigen selten gewesen zu sein scheinen, wenn sie überhaupt vorgekommen sind. Gar nicht bezeugt sind sie auf den anderen polynesischen Inselgruppen: auf den Inseln der Tahitigruppe, den Tuamotu- und Marquesasinseln, der Osterinsel so wenig wie auf Hawaii, trotzdem schwere Selbstverstümmelungen aus denselben oder ähnlichen Anlässen wie anderwärts Fingeramputation auf diesen echt polynesischen Inseln keineswegs unbekannt waren. Die Tatsache also, daß wir vom westlichen Polynesien, besonders von dem Kontaktgebiet der Fidjiinseln und den Tongainseln (108), sowie von Melanesien und Australien Belege haben, aber nicht von den echt polynesischen Gegenden östlich von Samoa, scheint mir stark für die Auffassung zu sprechen, daß die rituelle Fingeramputation von Westen zu den polynesischen Stämmen gekommen ist und nicht von diesen selbst über das jetzige Gebiet verbreitet wurde. Denn sonst hätte man zweifellos Fingeramputationen auch östlich von Samoa, vor allem auf den Inseln der Tahitigruppe, nachweisen können.

Ich bin also der Ansicht, daß die rituelle Fingeramputation von melanesischen oder vielleicht protomelanesischen Stämmen in die Südsee mitgebracht worden ist und sich dann vor allem auf papuanisches und australisches, aber auch auf westpolynesisches Gebiet ausgedehnt hat. Hier übernahmen die vom Osten und Nordosten kommenden polynesischen Stämme die Sitte von der melanesischen Urbevölkerung und eigneten sie sich auch in den Kontaktgebieten (Fidji, Tonga) (108) an. Während die Fingerverstümmelung bei Australiern und Westpolynesiern lange Zeit hindurch in weitem Umfange ziemlich allgemein verbreitet war, scheinen ihre ursprünglichen melanesischen Träger sie aus unbekannten Gründen bis zum gewissen Grade wieder aufgegeben zu haben, soweit nicht das Fehlen von Belegen aus einem großen Teil Melanesiens auf das Konto schlechter Beobachter zu schreiben ist. Es wäre auch möglich, daß die Melanesier die Sitte zwar eingeführt aber selbst nicht sehr eifrig gepflegt hätten. Ihre allgemeine Verbreitung im westlichen Polynesien könnte man dann mit den bei den Polynesiern so zahlreichen Selbstverstümmelungs- oder -peinigungsbräuchen anderer Art in Verbindung bringen. — Die oben nach Malinowski von den Trobriandinseln angeführte Volkserzählung spricht dafür, daß die Verstümmelungssitte auch hier einmal bekannt gewesen ist.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß die ursprünglichen Träger der Verstümmelungssitte in der Südsee und Australien melanesische oder proto-melanesische Völker gewesen sind.

Diese Hypothese ist meiner Meinung nach die wahrscheinlichste, solange nicht neue Tatsachen hinzukommen, die das Bild von der Verbreitung der Fingeramputation — besonders innerhalb Polynesiens —, das ich in diesem Aufsatz skizziert habe (Abb. 2), wesentlich zu verändern geeignet sind.

IV. Konvergenz oder Kulturverbindungen?

Im vorhergehenden habe ich gezeigt, daß man die Belege für Fingerverstümmelung von der Südsee und von Australien im Zusammenhang sehen muß und als die ursprünglichen Träger dieses Kulturelements melanesische Stämme zu betrachten sind. Es erhebt sich nun die weitere Frage, inwieweit sich Beziehungen zwischen den Belegen aus der Südsee und Australien einerseits und den aus anderen Erdteilen bekannten andererseits aufzeigen lassen. Rituelle Fingeramputationen kennen wir aus Nord- und Südamerika, Ostasien (China, Japan), Indien, Europa und Afrika; am gewöhnlichsten waren sie in Nordamerika, Indien und Afrika.

An Konvergenz haben in diesem Zusammenhang Andree (109), v. Luschan (110) und offenbar auch Lesson (111) gedacht. Sollas (112) und, wie Lagercrantz hervorhebt (113), ersichtlich auch Bryn (114), vertraten einen gänzlich abweichenden Standpunkt, den auch ich zu teilen geneigt bin, obzwar er sich beim jetzigen Stand der Forschung weder beweisen noch widerlegen läßt. Was Nord- und Südamerika betrifft, haben Nordenskiöld (115) und Krickeberg (116) sich der Ansicht angeschlossen, daß dort die Belege wahrscheinlich in Zusammenhang zu bringen sind. Rivet (106) und von Eickstedt (107) nahmen die Belege als Beweis für polynesischen Kultureinfluß in Amerika. Diese Auffassung kann ich jedoch nach meinen Ausführungen in Abschnitt III nicht teilen. Vermutlich kam die Sitte schon mit den frühen Einwanderern über die Beringstraße nach Nordamerika und verbreitete sich dann nach Süden. Hierfür spricht das Vorkommen von Fingeramputationen in China und Japan sowie auf den Aleuten (117).

Die ozeanischen Belege dürften am ehesten mit denen aus Indien zu verknüpfen sein, wo die rituelle Fingerverstümmelung nach Tylors (118) Worten „a Dravidian rather than an Aryan rite“ ist. In Übereinstimmung mit meiner oben entwickelten Theorie hätte also die rituelle Fingeramputation in der Südsee ihre nächste Entsprechung und zugleich ihren Ursprung in der ähnlichen Erscheinung bei den „indo-melaniden“ (119) Völkern Indiens, den nächsten Verwandten der Melanesier.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Zusammenhänge vermutlich bestehen zwischen Nord- und Südamerika sowie zwischen Afrika und Indien (120) und wahrscheinlich auch zwischen Nordamerika und Nordostasien. Die Erwähnung Indonesiens in diesem Zusammenhang bei Lagercrantz (121) beruht offenbar auf einem Irrtum; soviel ich weiß, sind rituelle Fingerverstümmelungen in Indonesien nirgendwo beobachtet worden. Betreffs eventueller Beziehungen zwischen Europa (122) und Asien kann ich nur Lagercrantz darin beistimmen, daß solche bisher nicht nachgewiesen sind. Es ist jedoch durchaus nicht undenkbar, daß die Verstümmelungssitte einst von Asien über die östlichen Mittelmeergebiete nach Europa gebracht wurde. In dieser Frage könnte das Vorkommen der Sitte im alten Palästina der Bibel bedeutungsvoll werden.

V. Ursprung und Bedeutung der Fingerverstümmelung.

Mehrere Forscher haben sich in verschiedener Weise um die Erklärung der Fingerverstümmelung und ihres Ursprungs bemüht. Gewöhnlich baute man auf dem Material aus einem oder zwei Erdteilen eine oder mehrere

allgemein gehaltene Theorien auf, die alle vorkommenden Formen der Fingerverstümmelung verständlich machen sollten. Das ist jedoch erst dann möglich, wenn man festgestellt hat, wo und in welchen kulturellen Zusammenhängen die Sitte zuerst aufgetreten ist. Solange dies Ziel nicht erreicht ist, muß man über jeden Erdteil Spezialuntersuchungen anstellen, auf denen dann die weitere Forschungsarbeit basieren kann. Soweit ich sehe, existiert bisher nur eine solche Monographie, nämlich Lagercrantz' Aufsatz über Afrika in dieser Zeitschrift (1). Theorien, die sich nur teilweise auf Material aus der Südsee und Australien gründen, haben aufgestellt Bendann (123), Bastian (124), Frazer (125), Lowie (126), Mencken (127), Herbert Spencer (128), v. d. Steinen (76), Tylor (118), Westermarck (129) u. a.

Wenn man sich mit einem Brauch wie dem vorliegenden beschäftigt und die ihm zugrunde liegenden Begriffe und Anschauungen in ihrem Wesen zu erfassen sucht, stehen als Quellenmaterial einerseits die Angaben der Eingeborenen selbst, andererseits die über den Gegenstand angestellten Beobachtungen zur Verfügung. Teilt man den in Abschnitt II zusammengetragenen Stoff unter diesen beiden Gesichtspunkten ein, kommt man zu folgender Gruppierung:

Finger werden verstümmelt:

- A. Auf Neuguinea (mit den D'Entrecasteaux- und Trobriandinseln)
 - 1. bei Todesfällen (an 7 Stellen)
 - 2. in der Völkerzählung (an 1 Stelle)
 - 3. bei Krankheit (an 1 Stelle)
- B. Im übrigen Melanesien
 - 1. bei Todesfällen (an 1 Stelle)
 - 2. Ursache nicht angegeben (an 3 Stellen)
- C. In Polynesian
 - 1. bei Todesfällen (an 5 Stellen)
 - 2. bei Krankheit (an 3 Stellen)
 - 3. als Strafe (an 1 Stelle)
 - 4. zur Gewinnung von Kriegsglück (an 1 Stelle)
 - 5. Ursache nicht angegeben (an 4 Stellen)
- D. In Australien
 - 1. um beim Fischen glücklich zu sein (an 2 Stellen)
 - 2. „um die Fischerleine besser um die Hand wickeln zu können“ (an 3 Stellen)
 - 3. bei Heirat und Verlobung (an 3 Stellen)
 - 4. als heraushebendes Kennzeichen (an 3 Stellen)
 - 5. „damit sie leichter yam auffinden könnten“ (an 1 Stelle)
 - 6. bei der Initiation (nur der Mädchen) (an 1 Stelle)
 - 7. Ursachen nicht angegeben (an 14 Stellen).

Wie sich aus der Gruppe A—C ergibt, ist der Anlaß so gut wie aller aus der Südsee bezeugter Fingerverstümmelungen Krankheit oder Tod (Bestattung) eines Menschen. Aus den Angaben geht hervor, daß es sich dabei oft um Hausvater oder -mutter handelte oder überhaupt um Familienmitglieder. Die Verstümmelung war ein Opfer, um Krankheit oder Tod vorzubeugen. Später bezog man über die eigene Familie hinaus auch andere in den Geltungsbereich der Sitte ein, insbesondere Häuptlinge und andere vornehme Personen, und in vielen Fällen wurde der Brauch — besonders in Polynesian — zu einer reinen Zeremonie ohne gefühlsbetonten Hintergrund. Die beiden Fälle von Fingerverstümmelung als Strafe (Fidji) bzw. zur Gewinnung von Kriegsglück (Tonga) sind schon wegen ihrer Isoliertheit ohne Bedeutung und lassen sich im übrigen ohne weiteres als sekundäre

Erscheinungen begreifen. Von den Belegen endlich, deren Motive wir nicht kennen, lassen sich vermutlich die meisten unter A 1, B 1 oder C 1 und 2 einordnen.

Die beiden Fälle von Neuguinea (Chinnery 8) bzw. den Fidjiinseln (Wilkes 24, 27), denen zufolge beim Tode eines Häuptlings die mannbaren Jünglinge des Stammes sich einer Art Initiationszeremonie unterzogen, nach der auf Fidji die abgeschnittenen Körperteile geopfert wurden, können nicht als Beweis dafür gelten, daß die Fingerverstümmelung in diesen Gegenden jemals eine Initiationszeremonie gewesen ist. Diese Bedeutung kam in Muthuata nach Wilkes' Mitteilung (24) im eigentlichen Sinne allein der Beschneidung zu, die an allen Knaben vorgenommen wurde, während man nur einem Teil den kleinen Finger amputierte. Die Initiationszeremonie hatte sich hier sekundär an die Bestattung angeschlossen und die von dorthier geläufige Fingerverstümmelung mit der Beschneidung verknüpft, die den gewöhnlichen Initiationsritus bildete. Was den zweiten der erwähnten Belege von Neuguinea betrifft, so sagt Chinnery selbst nur, es „solle“ sich um eine Initiationszeremonie handeln; daß dies wirklich der Fall war, beweist also auch diese Stelle nicht. Van Genneps' (130) und Deonnas (131) Theorie, die Fingerverstümmelung sei ein „rite de passage“ findet also ebensowenig im Material aus der Südsee eine Stütze wie anscheinend im afrikanischen (132).

Was die australischen Belege der Gruppe D anbelangt, so spotten diese jedem Deutungsversuch, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Fingerverstümmelung ein selbständiges australisches Kultur-element sei. Die Erklärungen der Eingeborenen verlieren dann jeden Sinn, und die Entstehung der Sitte bleibt in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Daß man darauf verfallen sein soll Fingerglieder abzuschneiden, um Glück beim Fischen zu haben, die Fischerleine besser um die Hand wickeln oder „yam finden“ zu können oder um bestimmte Fischerfrauen zu kennzeichnen, ist schwer zu verstehen. Die einzigen Fälle, die man rein aus australischen Verhältnisse heraus begreifen kann, sind die unter D 3. Die Sitte, daß einer Frau bei ihrer Verheiratung ein Stück des kleinen Fingers abgebissen wird, kann ja ein „rite de passage“ sein und ließe sich dann mit D 6 (nach Basedow) in Beziehung setzen. Im Sinne der Initiationsstheorie läßt sich auch das australische Material doch kaum verwerten. Während die Belege unter D 3 keineswegs mit Sicherheit auf eine Initiationszeremonie hindeuten, kommt dem unter D 6 ja freilich nach Basedow (80) diese Bezeichnung zu, aber da die Amputationssitte in Australien sekundärer Natur ist, läßt sich daraus für den ursprünglichen Charakter der Sitte nichts erschließen; es liegt daher meiner Meinung nach auch hier näher, die Berührung mit dem Initiationsritus als unursprünglich anzusehen.

Die australischen Fingeramputationen sind, wie gesagt, als einheimische Kulturerscheinung nicht zu begreifen. Diese Erkenntnis stimmt zu der in Abschnitt III aufgezeigten geographischen Verbreitung der Belege, die darauf zu deuten scheint, daß die Amputationssitte nach Australien aus Polynesien und Melanesien eingeführt worden ist. Unter dieser Voraussetzung lassen sich auch die australischen Fingerverstümmelungen leicht erklären. — Die Sitte der Fingeramputation kam aus der Südsee nach Australien und unterlag hier sekundären Veränderungen. — Die von den Eingeborenen vorgebrachten Motivierungen sind also nichts anderes als Versuche, eine unverstandene übernommene Sitte zu erklären.

Weiter oben ist betont worden, daß die Fingerverstümmelung ein Opfer ist, um Krankheit und Tod, besonders in der Familie, vorzubeugen.

In diesem Zusammenhang ist meiner Ansicht nach eine Einzelheit von größter Bedeutung, der Lagercrantz für Afrika kein besonderes Gewicht beizulegen scheint (133), nämlich die Tatsache, daß die Fingerverstümmelung nicht nur mit dem Verlust einiger Fingerglieder, sondern mit Blutvergießen verbunden ist. Wenn man bedenkt, wie weit verbreitet in der Südsee, besonders in Polynesien, das Blutopfer war, wie man sich bei Krankheit und vor allem bei einem Todesfall die Haut aufritzte, Ohren und Wangen zerkratzte, sich mit Waffen und scharfen Steinen verwundete usw., alles in der Absicht, das lebendige, Leben erzeugende Blut möglichst reichlich hervorströmen zu lassen, kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß auch die Fingerverstümmelung, besonders in Polynesien, nur eine spezielle Form jenes Blutopfer war. Williams (47) berichtet eine Episode aus Tonga, die diese Auffassung zu stützen geeignet ist. Er fragte eine Häuptlingstochter, warum ihre Finger verstümmelt seien. Um die Götter zur Rettung ihrer kranken Mutter zu bewegen, antwortete sie: „I took a sharp shell, and worked it about till the joint was separated, and then I allowed the blood to stream from it. This was my offering to persuade the gods to restore my mother.“ Weiter unten berichtet der Verfasser von Tonga, daß man, wenn man so viele Fingerglieder geopfert hatte, daß man weitere nicht mehr entbehren konnte, sich auf andere Weise half: „... they rub the stumps of their mutilated fingers, until the blood again streams from the wound.“ Hier war also zweifellos das Blut mindestens ebenso wirkungskräftig wie das abgetrennte Stück Finger, und wir haben demnach ein Blutopfer vor uns. Auf Samoa, wo Fingeramputationen in späterer Zeit nicht mehr vorkamen, schlugen sich die Trauernden mit Steinen an den Kopf, bis Blut floß, das nannte man „an offering of blood“ (134). Ähnliches war überall in Polynesien anzutreffen. Die von Melanesien eingeführte rituelle Fingerverstümmelung hat also in Polynesien eine spezielle Entwicklungsrichtung genommen, so daß neben dem abgeschnittenen Fingerglied auch das bei der Abtrennung fließende Blut als zum eigentlichen Opfer gehörig betrachtet wurde. Eine solche Entwicklung ist in Melanesien zwar auch erkennbar, aber bei weitem nicht so ausgeprägt wie in Polynesien. In Australien scheint solche Verschiebung des Schwerpunktes nicht stattgefunden zu haben, wiewohl man auch hier das Blutopfer kannte.

Von den Steinen ist derselben Ansicht (76). Er kommt auf dieses Thema im Zusammenhang mit der von ihm sogenannten „Trauertatauierung“ zu sprechen, die außer auf den Marquesasinseln auch in Hawaii vorkommt. Er schreibt: „Am klarsten liegen die Verhältnisse für den Fall der Trauertatauierung, die in verschiedenen Erscheinungsformen für Polynesien belegt ist. Allgemein verbreitet war das Ritzen und Zerfleischen der Haut. Das Abhacken der Klein- oder Ringfingerglieder auf Fidji und Tonga, wie die Angaben von Mariner beweisen, nur eine feierliche Variante dieser Skarifikation; es kam darauf an, das Blut hervorströmen zu lassen, man hackte von Fall zu Fall ein Glied nach dem andern ab, ja rieb schließlich die letzte Narbe auf, damit sie frisch blute. Blutspenden durch Wunden und Verstümmelung waren die kleinen, Darbieten eines Lebenden durch Menschenopfer das große Mittel, um den göttlichen Zorn zu beschwichtigen.“

Die in der Südsee und in Australien auftretenden Formen der Fingerverstümmelung lassen sich also sämtlich auf die bei Krankheit oder Tod, insbesondere des Hausvaters oder der Hausmutter, vorgenommenen Fingeramputationen zurückführen, die — speziell in Polynesien — eine Sonderform der vielfach Menschenopfer ersetzenden Selbstverstümmelung

lungen bei solchen Anlässen darstellten, gewöhnlich um durch das dabei vergossene Blut auf die höheren Mächte einzuwirken, von deren Willen Krankheit und Tod abhing. Für die ursprünglichen Träger der Sitte trat jedoch, wie eben erwähnt wurde, das Blut an Bedeutung hinter dem abgeschnittenen Fingerglied zurück, das als das eigentliche Opfer angesehen wurde. Dann hätten wir also auf melanesischem und melanesisch-polynesischem Boden ein pars-pro-toto-Opfer vor uns, eine Entsprechung für die Blut- und Haaropfer usw., die in Polynisien (und auch anderwärts) für die hier so gewöhnlichen Menschenopfer eintraten.

Auf das Blutopfer und dessen tiefere Bedeutung näher einzugehen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, und ich begnüge mich deshalb mit einem Hinweis auf Bendann (123), James (135), Mencken (127), Elliot Smith (136), Herbert Spencer (137), Westermarck (129) u. a. m.

Ich möchte nur noch daran erinnern, daß das nach einem Todesfall vorgenommene Blutopfer nicht unbedingt den übernatürlichen Mächten zu gelten braucht, die über Leben und Tod bestimmen, sondern auch die Seele des Toten meinen kann, mit der man sich entweder versöhnen will, oder der man Kraft und neues Leben geben will.

VI. Zusammenfassung.

Die vorstehenden Ausführungen haben, wie ich hoffe, gezeigt, daß die Grundlage der australischen und ozeanischen Fingerverstümmelungen in dem Brauche zu suchen ist, bei Krankheits- und Todesfällen in der Familie sich ein oder mehrere Fingerglieder abzuschneiden, um hierdurch (später, infolge polynesischen Einflusses, auch durch das beim Abschneiden fließende Blut) die übernatürlichen Mächte, die über Leben und Tod zu entscheiden haben, günstig zu stimmen. Die Belege aus der Südsee und Australien müssen im Zusammenhang betrachtet werden und lassen sich ihrerseits am ehesten zu den indischen in Beziehung setzen. Die ursprünglichen Träger dieses Kulturelements waren vermutlich melanesische (protomelanesische) Stämme. Aus den rituellen Fingerverstümmelungen entwickelten sich sekundär die Strafverstümmelungen und in Australien diejenigen mit magischer Bedeutung. — Zum Schluß sei noch bemerkt, daß es nur auf der Grundlage solcher Spezialuntersuchungen über alle Weltteile und mit besonderer Berücksichtigung des indischen Materials möglich ist, die mit der rituellen Fingerverstümmelung verknüpften Probleme ihrer Lösung näherzubringen.

Literaturnachweis.

1. Lagercrantz, S.: Fingerverstümmelungen und ihre Ausbreitung in Afrika. Z. Ethnol. 1935, S. 129. Siehe auch Lindblom, G.: Kamba Folklore II. Archives D'Études Orientales. Lund 1935. Vol. 20: 2., S. 125ff.
2. Nouhuys, J. W. van: Der Bergstamm Pesegem im Innern von Niederländisch-Neuguinea. Nova Guinea, Bd. VII. Leiden 1913, S. 2 u. 3. Auch in: Tijdschr. K. Nederl. Aardr. Genootsch. 1910, S. 808.
3. Bijlmer, H. J. T.: Anthropological results of the Dutch scientific Central New-Guinea Expedition A° 1920. Nova Guinea, Bd. VII. Leiden 1923, S. 387.
4. Nevermann, H.: Brief vom 15. März 1936.
5. Eerde, J. C. van: Vingeramputation in central Nieuw-Guinea. Tijdschr. K. Nederl. Aardr. Genootsch. 1911, S. 49—65.
6. Wirz, P.: Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea-Expedition 1921—1922. Nova Guinea, Bd. XVI. Leiden 1924, S. 83 u. 84.
7. Nevermann, H.: Brief vom 15. März 1936. (Tagebuch H. Nevermann: 16. II. 1934.)

8. Chinnery in: Annual Report of Papua, 1916—1917, S. 61. (Bei Haddon, A. C.: Migrations of cultures in British New Guinea. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Bd. 50. 1920, S. 269. — Die Originalquelle nicht zugänglich.)
9. Giulianetti in: Annual Report of British New Guinea, June 1900, S. 78.
10. Williamson, R. W.: The Mafulu mountain people of British New Guinea. London 1912, S. 247.
11. Brown, G.: Melanésians and Polynesians. London 1910, S. 394.
12. Jenness, D. and Ballantyne, A.: The Northern D'Entrecasteaux. Oxford 1920. (Rec. bei Skinner, H. D. in: Journal of the Polynesian Society, XXXI. 1922, S. 125. — Die Originalquelle nicht zugänglich.)
13. Malinowski, B.: Myth in primitive psychology. London 1926, S. 28.
14. Stephan-Graebner: Neu-Mecklenburg. Berlin 1907, S. 52 u. Abb. 46.
15. Nevermann, H.: Brief vom 15. Dezember 1936.
16. Sarasin, F.: Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner. München 1929, S. 276. (Die Originalquelle von Anderson nicht zugänglich.)
17. Margitot: Essai sur les Mutilations Ethniques, C. A. P. A. Lisbon, 1880, S. 549ff. (Zitiert von Macalister: Text-book of European Archaeology, Vol. I, S. 511. — Die Originalquelle von Margitot nicht zugänglich.)
18. Mathew, J.: Eaglehawk and Crow. London, Melbourne 1899, S. 120.
19. Weder in seinem Buche „Südsee, Urwald, Kannibalen. Leipzig 1913“, noch in „Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln. Berlin 1923“, oder in seinem Aufsatz „Versuch einer Kulturanalyse der zentralen Neuen Hebriden, Z. Ethnol. 66, 1934“, erwähnt Dr. Speiser Fingerverstümmelungen. Auch seinem Briefe vom 27. Februar 1936 nach zu urteilen, hat Dr. Speiser niemals verstümmelte Finger auf den Neuen Hebriden oder den Banksinseln beobachtet.
20. Eerde, J. C. van: A. a. O. S. 54.
21. Fox, C. E.: Finger Mutilation and Rock Prints. Journal of the Polynesian Society. XXXIII. 1924, S. 222.
22. Dumont D'Urville: Voyage au Pole Sud et dans l'Océanie. Paris 1842. Tom IV, S. 225.
23. Annales de la Propagation de la Foi. Tome XIV. Lettre du P. Joseph Chevron, Missionnaire apostolique . . . Ile Viti-Levou, 4 janvier 1840.
24. Wilkes, Ch.: Narrative of the United States exploring expedition during the years 1838—1842. Philadelphia 1845. Vol. III, S. 100.
25. Wilkes, Ch.: A. a. O. Vol. III, S. 101.
26. Williams, Th.: Fiji and the Fijians. Sec. ed. London 1860. Vol. I, S. 198.
27. Wilkes, Ch.: A. a. O. Vol. III, S. 159.
28. Bensusan, M.: The Fiji Islands. Journal of the Royal Geographical Society. XXXII. 1862, S. 64.
29. Erskine, J. E.: Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific. London 1853, S. 254.
30. Wood, J. G.: The natural history of Man. London 1870, S. 297.
31. Fison, L.: Tales from Old Fiji. London 1904, S. 168.
32. Wilkes, Ch.: A. a. O. Vol. III, S. 173.
33. Hocart, A. M.: Lau Islands, Fiji. Bernice P. Bishop Museum. Bull. 62. 1929, S. 72.
34. — A. a. O. S. 179 u. 180.
35. Thomson, B.: The Fijians. London 1908, S. 375.
36. Zimmermann, W. F. A.: Die Inseln des Indischen und Stillen Meeres. Berlin 1863. I. Theil, S. 365.
37. Abel Janszoon Tasman's Journal of his discovery of van Diemen's land and New Zealand in 1642 with documents relating to his exploration of Australia in 1644 . . . Amsterdam 1898, S. 27.
38. Cook, J.: A voyage towards the South Pole and round the World. In two volumes. London 1777. Vol. II, S. 222.
39. Sparrman, A.: Resa omkring Jordklotet, I sällskap med Kapit. J. Cook och Hrr Forster. Åren 1772, 73, 74 och 1775. II: 2. Stockholm 1818, S. 14.
40. A voyage to the Pacific Ocean in the years 1776, 1777, 1778, 1779, and 1780. In three volumes. Vol. I and II. written by Captain James Cook. The third edition. London 1785. Vol. I, S. 403.
41. Forster, G.: Geschichte der See-Reisen und Entdeckungen im Süd-Meer. Bd. IV. Berlin 1778, S. 327.
42. Walther, Fr. L.: Erdbeschreibung des freundschaftlichen Inselmeeres in Südindien. Bayreuth und Leipzig 1786, S. 59.
43. Beschreibung einer Englischen Missions-Reise nach dem Südlichen stillen Ocean in den Jahren 1796, 1797 und 1798 im Schiffe Duff, unter Commando

- des Capitains James Wilson. Bibl. der Reisebeschr. Zweyter Band. Weimar 1800, S. 276.
44. Voyage de la Pérouse autour du monde, . . . Paris 1798. Tome troisième, S. 304.
 45. Relation du voyage a la recherche de la Pérouse . . . , Pendant les années 1791, 1792, et pendant la 1ère, et la 2de année de la République Française. Par le Cén Labillardière. Tome second. Paris. An VIII, S. 151.
 46. Mariner, W.: Nachrichten über die Freundschaftlichen oder die Tonga-Inseln. Neue Bibl. der Reisebeschr. Bd. XX. Weimar 1819, S. 480ff.
 47. Williams, J.: A narrative of missionary enterprises in the south sea islands. London 1840, S. 143ff.
 48. Gifford, E. W.: Tongan Society. Bernice P. Bishop Museum. Bull. 61. 1929, S. 289ff.
 49. — A. a. O. S. 291 u. 292.
 50. — A. a. O. S. 299.
 51. — A. a. O. S. 300, 318 u. 320.
 52. — A. a. O. S. 315.
 53. — A. a. O. S. 333.
 54. — A. a. O. S. 320.
 55. Annales de la Propagation de la Foi. Tome XVII. Lettre du P. Jèrôme Grange. Missionnaire apostolique . . . S. 13.
 56. Brierly, O. W.: Brief Geographical Sketch of the Friendly Islands, . . . Journal of the Royal Geographical Society. XXII. 1852, S. 115.
 57. Hogbin, H. I.: Law and order in Polynesia. London 1934, S. 262.
 58. Lesson, A.: Les Polynésiens. Paris 1880. Tome I, S. 470ff.
 59. Waitz, Th.: Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1862. VI., S. 397.
 60. Frazer, J. G.: The belief in immortality and the vörship of the dead. London 1922. Vol. II, S. 80ff.; Folk-lore in the Old Testament. London 1918. Vol. III, S. 223; Pausanias description of Greece. Vol. IV, S. 355.
 61. Wilkes, Ch.: A. a. O. Vol. I, S. 321.
 62. Waitz, Th.: A. a. O. Vol. II, S. 200.
 63. Stair, J. B.: Old Samoa. London 1897, S. 117.
 64. Voyage de la Pérouse . . . (a. a. O.). Tome troisième, S. 288 u. 304.
 65. An account of a Voyage round the World in the years MDCCCLXXI, MDCCCLVII, MDCCCLXVIII by Samuel Wallis. An account of the voyages . . . in the Southern Hemisphere by J. Hawkesworth. Vol. I. London MDCCCLXXIII, S. 273.
 66. Annales de la Propagation de la Foi. Tome XIII. Lettre du P. Bataillon. Wallis, juillet 1838, S. 20.
 67. Annales de la Propagation de la Foi. Tome XVIII. Lettre du P. Mathieu. Wallis, 21. Mai 1844, S. 6.
 68. Annales de la Propagation de la Foi. Tome XXII. Lettre du P. Poupinel, S. 95.
 69. Brown, W.: New Zealand and its inhabitants. London 1845, S. 19.
 70. Ellis, W.: Polynesian researches. London MDCCCXXIX. Vol. I, S. 519.
 71. Stewart, C. S.: Journal of a residence in the Sandwich Islands. London 1828, S. 278.
 72. Cumming, C. F. G.: Fire Fountains, the Kingdom of Hawaii. Edinburg and London 1883. Vol. I, S. 38.
 73. Lisiansky, U.: A voyage round the world. London 1814, S. 123.
 74. Dibble, Sh.: A history of the Sandwich Islands. Honolulu 1909, S. 69.
 75. Blackman, W. F.: The making of Hawaii. London 1906, S. 39ff.
 76. v. d. Steinen, K.: Die Marquesaner und ihre Kunst. Berlin 1925, Bd. I, S. 62ff.
 77. Vollständige und neueste Erdbeschreibung von Australasien . . . Bearbeitet von Dr. G. Hassel. Weimar 1825, S. 135.
 78. Hassel, G.: A. a. O. S. 142.
 79. Scherzer, K. v.: Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde in den Jahren 1857, 1858, 1859. Anthropologischer Theil, dritte Abtheilung: Ethnographie . . . Bearbeitet von Dr. Fr. Müller. Wien 1868, S. 6.
 80. Basedow, H.: The australian aboriginal. Adelaide 1925, S. 253.
 81. Mathew, J.: A. a. O. S. 18.
 82. Eylmann, E.: Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien. Berlin 1908, S. 116 u. 212.
 83. Spencer, B. und Gillen, F. J.: The northern tribes of central Australia. London 1904.
 84. Spencer, B.: Native Tribes of the Northern Territory of Australia. London 1914, S. 10.
 85. Foelsche, P. in: Curr, E. M.: The Australian Race. 1886—1887. Vol. I, S. 252.
 86. Roth: Ethnological Studies. 1897, S. 184.

87. Jung, K. E.: Der Weltteil Australien. Leipzig 1882—1883. I. Abth. S. 107.
88. Curr, E. M.: The Australian Race. 1886—1887. Vol. II, S. 425.
89. Mathew, J.: A. a. O. S. 18.
90. Howitt, A. W.: The native tribes of South-East Australia. London 1904, S. 747.
91. Curr, E. M.: A. a. O. Vol. III, S. 139.
92. Etheridge, R.: Ethnological Notes made at Copmanhurst, Clarence River. II: Disarticulation of one of the little Finger Joints. — From „Records of the Australian Museum“. Vol. V, Part. 5, 1904.
93. Johann Traugott Plants Handbuch einer vollständigen Erdbeschreibung und Geschichte Polynesiens oder des fünften Erdtheils. Leipzig und Gera 1799. Bd. II, S. 115.
94. John Turnbulls Reise um die Welt ... Bibl. der neuesten und wichtigsten Reisebeschr. Bd. XXIX. Weimar 1806, S. 57.
95. Voyage a Botany-Bay, avec une description du Pays, des Mœurs, des Coutumes et de la Religion des Natifs. Par le célèbre George Barrington. Traduit de l'Anglais. A Paris ... An VI, S. 148ff.
96. Collins, D.: An account of the English Colony in New South Wales. Sec. ed. London 1804, S. 358.
97. Brough Smyth, R.: The Aborigines of Victoria. London 1878. Vol. I, S. XXIII.
98. Mann in: Proceedings of the Geogr. Society of Australia. N. S. Wales and Vict. Branch. I. 1885, S. 39.
99. White, J.: Journal of a Voyage to New South Wales. London 1790, S. 132.
100. — A. a. O. S. 204.
101. The voyage of Governor Phillips to Botany Bay. London 1790, S. 67.
102. Hunter, J.: An historical journal of the Transactions at Port Jackson and Norfolk Island. London 1793, S. 59, 205.
103. Mitchell, T. L.: Three expeditions into the interior of Eastern Australia. Sec. ed. London 1839. Vol. II, S. 345.
104. Ceredig-Davies, J.: The death customs of the aborigines of Western Australia, and the spirits. Folk-Lore, XX. 1909, S. 93.
105. Passarge: Die Australier und ihre Kultur im Lichte landschaftskundlicher Betrachtungsweise. Forschungen und Fortschritte. 1934, S. 144.
106. Rivet, P.: Les Mélando-Polynésiens et les Australiens en Amérique. Anthropos, Bd. 20, S. 53.
107. Eickstedt, E. Freiherr von: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934, S. 872.
108. Soweit ich sehe, steht der Vermutung nichts im Wege, daß die Amputations-sitte auf den Tongainseln älter ist als auf Fidji. Jedenfalls habe ich in der Literatur keine Belege von den Fidji-Inseln finden können, die mit denen Tasmans von Tonga auch nur annähernd gleichzeitig, geschweige denn älter sind. Das dürfte doch wohl darin seine Erklärung finden, daß Fidji bedeutend später als Tonga untersucht wurde. Zur völligen Klarlegung dieser Frage hatte ich bis jetzt noch keine Gelegenheit, aber ich hoffe, nächstens darauf zurückkommen zu können. — Ich will nur noch bemerken, daß das Ergebnis einer solchen Untersuchung, wie es auch ausfallen mag, die von mir hier vorgelegten Theorien unangefochten läßt. Denn die Fidji- und die Tongagruppe haben beide ursprünglich eine melanesische Bevölkerung gehabt und lange Zeit in lebhafter Verbindung miteinander gestanden.
109. Andree, R.: Ethnographische Parallelen und Vergleiche.
110. Luschán, F. von: Fremder Einfluß in Afrika. Württembergischer Verein für Handelsgeographie. 1898, S. 724. (Bei Lagercrantz. Die Originalquelle nicht zugänglich.)
111. Lesson, A.: A. a. O.
112. Sollas: Ancient Hunters. London 1915, S. 352. (Bei Lagercrantz. Die Originalquelle nicht zugänglich.)
113. Lagercrantz, S.: A. a. O. S. 147.
114. Bryn, H.: Die Entwicklung der Menschenrassen. Anthropos, Bd. 20, S. 1073. (Bei Lagercrantz. Die Originalquelle nicht zugänglich.)
115. Nordenskiöld, E.: Indiankulturer i nordligaste och sydligaste Amerika. Ymer, Bd. 46, S. 310.
116. Krickeberg, W.: Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika. Z. Ethnol. 1934, S. 317, 330, 349.
117. Westermarck, E.: The origin and development of the moral ideas. London 1906. Vol. I, S. 311: „Veniaminoff, quoted by Petroff ‚Report on Alaska‘, in Tenth Census of the United States p. 152.“

118. Tylor, E. B.: Primitive culture. London 1920. Vol. II, S. 400.
119. Eickstedt, E. von: A. a. O. S. 221ff.
120. Lagercrantz, S.: A. a. O. S. 113.
121. — a. a. O. S. 147, 148.
122. Bastian, A.: Die Heilige Sage der Polynesier. Berlin 1881, S. 226 (Rom); Casteret, N.: Die „Hände“ der Höhle von Cargas. Die Umschau, Bd. 34, S. 527ff. (Bei Lagercrantz. Die Originalquelle nicht zugänglich); Bartels, M.: Isländischer Brauch in bezug auf die Nachkommenschaft. Z. Ethnol. 32, S. 81, schreibt: „Aus der alten Zeit berichtet Olafsen: Wenn eine Frau einen Finger von ihrem Kinde abbiß, damit es länger leben sollte, wurde sie nur mit Geldbuße gestraft.“
123. Bendann, E.: Death customs. An analytical Studie of Burial Rites. London 1930, S. 95ff., S. 103.
124. Bastian, A.: A. a. O. S. 226ff.
125. Frazer, J. G.: The golden Bough. Vol. III, S. 161 u. 166; Vol. IV, S. 219; Pausanias. Vol. IV, S. 355; Taboo and the perils of the soul S. 161; Folk-lore in the Old Testament. Vol. III, S. 208.
126. Lowie, R. H.: Primitive Religion. London 1925, S. 91 u. 293.
127. Mencken, H. L.: Treatise on the gods. London and New York 1930, S. 157 u. 164.
128. Spencer, H.: The principles of sociology. London 1885. Vol. I, S. 165ff., 266 u. 268.
129. Westermarck, E.: A. a. O. Vol. I, S. 311, 470ff. u. 476; Vol. II, S. 8, 357, 524, 528, 544 u. 547.
130. Gennep, E. van: Les Rites de Passage. Paris 1909, S. 300. (Bei Lagercrantz. Die Originalquelle nicht zugänglich.)
131. Deonna, W.: Les mains mutilées de la grotte de Cargas. L'Anthropologie, Bd. 24, S. 587. (Bei Lagercrantz. Die Originalquelle nicht zugänglich.)
132. Lagercrantz, S.: A. a. O. S. 144.
133. Die Belege von Schambaa, Kimwani und Nama (Lagercrantz, S. 131 u. 136) beweisen doch, daß das Blut auch in Afrika bei Fingerverstümmelungen eine gewisse Rolle spielte.
134. Pritchard, W. T.: Polynesian reminiscences. London 1866, S. 148.
135. James, E. O.: Origins of sacrifice. A study in comparative religion. London 1933, S. 22ff., S. 27.
136. Elliot Smith, G.: The evolution of the dragon. Manchester 1919, S. 145ff.
137. Spencer, H.: A. a. O. S. 166.

Rassebilder aus dem Irak.

Von

Günter Müller.

(Mit 24 eigenen Aufnahmen.)

Die Bevölkerung des Königreichs Irak läßt sich, wenn man von den zahlenmäßig weniger bedeutenden Gruppen der Armenier, Juden, Türken und Perser absieht, landschaftlich, sprachlich und rassisch in drei große Gebiete einteilen:

I. Im Norden die Kurden, deren Brüder jenseits der Grenze unter türkischer Herrschaft zur Zeit einen schweren Kampf um ihr Dasein führen. Der verbreitetste Typ unter ihnen hat orthognates Gesicht mit ziemlich geradem Nasenrücken und kräftigem Kinn. Die Haar- und Irisfarbe ist meist dunkel. Als Beispiel zeigen wir:

Abb. 1a und b, Bauer von der syrisch-irakischen Nordgrenze (Nähe Tel Kötsehek), wohnt in flachdachiger Lehmhütte, ebenso arm wie gastfreundlich.

Abb. 2a und b, Askari der irakischen Armee, kurdischer Herkunft, zur Zeit zusammen mit drei arabischen Kameraden auf Straßenwache zwischen Kut und Bagdad.

II. Der Hauptteil des Landes, mit dem Mittelpunkt Bagdad, wird zum größten Teil von arabisch sprechender Bevölkerung bewohnt und zeigt überwiegend den im gesamten arabischen Sprachgebiet weit verbreiteten sog. orientalischen Typ.

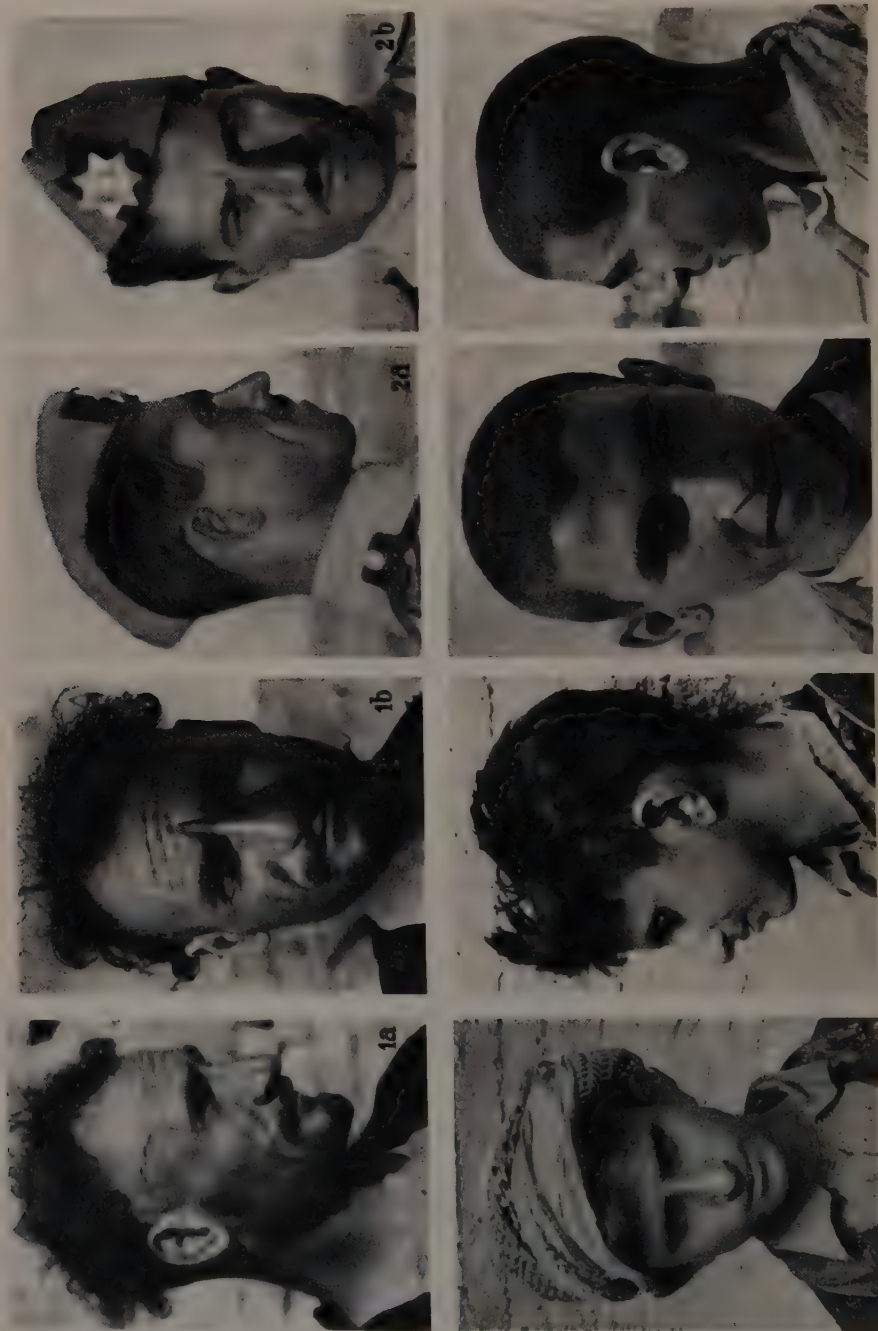


Abb. 3a und b, Junge aus Bagdad, Haare und Iris schwarz, braune Haut; sehr lebhaft. Er verdient sein Brot durch Tragen von Marktkörben. Hier wartet er auf ein Backschisch.

Abb. 4a und b, 16jähriger Araber aus Amara (am unteren Tigris); zipfelförmiger Haarwuchs über der Stirn; das kurzgeschorene Haar läßt die Schädelform gut erkennen.

Abb. 5a und b, 20jähriger, zerlumpter Beduine aus der Gegend



zwischen Kameschli und Mossul; bettelt um Hemd und Seife. Für die Profilaufnahme seine Kopfbedeckung abzunehmen, kostete ihn große Überwindung.

Abb. 6a und b, älterer Mann mit Turban, aufgenommen vor einem Rasthaus am Hazirfluß, östlich Mossul; linkes Auge erblindet.

Abb. 7, Mann aus Bagdad, mit dem bei den Arabern des Irak üblichen



schwarz-weiß gesprenkelten Kopftuch mit doppelter schwarzer Wollschnur.

Abb. 8a und b, Scheichsohn von einem Dorf südlich Basrah, mit der gleichen Kopfbedeckung.

Abb. 9, Araber aus Bagdad, sehr ausgeglichener orientalischer Typ; mandelförmige Augenschlitze, leicht geschwungene, schmale Nase, volle Lippen, ovale Gesichtsform; die Augenbrauen, die bei den andern meist etwas schräg stehen, verlaufen hier geradlinig.

Daneben findet man unter der arabisch sprechenden Bevölkerung vielfach rein oder in mancherlei Übergangsformen den sog. vorderasiatischen Typ mit kurzem Kopf, überhängender Nase und schmalem, zurückweichendem Kinn. Ihn erkennen wir auch vielfach auf Darstellungen aus den bekannten frühgeschichtlichen Fundstellen Mesopotamiens. Er ist demnach als Urbewohner des Landes zu betrachten, während der orientalische Typ sich in der Hauptsache anscheinend zur Zeit der Chalifen, die ja auch Bagdad gegründet haben, im Zweistromland ausgebreitet hat, zusammen mit dem Islam.

Abb. 10, Junge aus einem Dorf zwischen Kut und Amara, am unteren Tigris. Leider verdeckt sein dichter Haarschopf die Kopfform.

Abb. 11, alter Hirte aus derselben Gegend. Er war mit einer Spindel beschäftigt und freut sich nun über eine angebotene Zigarette. Trotz der Hitze trägt er außer dem Kopftuch noch den Mantel über den Kopf gezogen.

Ausgesprochen mongolische Gesichtsform wird im Lande wenig angetroffen, obwohl auch Timur Lenk einmal über Bagdad herrschte. Dagegen ist noch ein eigenartiger Typ unter der arabisch sprechenden Bevölkerung zu erwähnen, der sich vom orientalischen durch breite Gesichtsform unterscheidet. Wir geben zwei Beispiele:

Abb. 12, Beduine mit der landesüblichen Kopfbedeckung, aufgenommen etwa 75 km südlich Kut, am Tigris.

Abb. 13, Junge aus Bu-Kamal, am mittleren Euphrat, wo der Wüstenweg nach Palmyra abzweigt.

III. Je weiter nach Süden, desto mehr ändert sich das Bild der Bevölkerung. Schon äußerlich fällt auf, daß hier fast nur noch der Turban getragen wird, neben Arabisch hört man viel Persisch, die Hautfarbe wird allgemein dunkler, der negerische Einschlag stärker. Man spürt die Nähe des Seewegs nach Indien und Ostafrika. Vereinzelt finden sich solch fremd anmutende Typen schon in Bagdad (Abb. 14a und b); am häufigsten aber ganz im Süden, wie die beiden Männer aus Fa'o (Abb. 15 und 16), einem Hafenstädtchen an der Mündung des Schat el Arab in den persischen Meerbusen.

Die Benennungen der Geschwister in den austronesischen Sprachen Ozeaniens.

Von

Wilhelm Milke.

I.

Im Zusammenhange einer umfangreichen Untersuchung über die Verwandtschaftsordnungen der austronesischen Bevölkerungen Ozeaniens habe ich die Verwandtschaftsnamen-Systeme dieser Völker einer sprachlichen und strukturellen Vergleichung unterzogen. Nachstehend sollen die Benennungen der Geschwister erörtert werden. Das übrige Material

und die daraus gewonnenen Erkenntnisse hoffe ich demnächst gleichfalls veröffentlichen zu können.

Unsere Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, aus dem Vergleich der Geschwisterterminologien der austronesischen Völker Ozeaniens jenes System von Geschwisterbenennungen zu erschließen, das bei den in die Südsee einwandernden Austronesiern im Gebrauch war. Weiter soll versucht werden, die Entwicklungen zu erfassen und verständlich zu machen, die von dieser Urform zu der Vielfalt der heutigen Geschwisterterminologien führten.

Ich gehe dabei von der, vor allem durch die Arbeiten von Dempwolff¹⁾ erhärteten Erkenntnis aus, daß die Gesamtheit der austronesischen Südsprachen (außer Palau und Chamorro, die bekanntlich zu den indonesischen Sprachen zu stellen sind) gegenüber dem Uraustronesischen gewisse gleichartige Veränderungen zeigt, die es nötig machen, eine urmelanesische Einheitszeit und ein urmelanesisches Sprach- und Kulturstadium anzunehmen. Dieses bildete somit den Ausgangspunkt für die Sonderentwicklungen, aus denen die Sprachen und Kulturen der austronesischen Völker Melanesiens (im engeren Sinne), Mikronesiens und Polynesiens hervorgegangen sind. Über das urmelanesische Stadium geht die vorliegende Arbeit im allgemeinen nicht zurück. Die indonesischen Geschwisterterminologien zeigen, bei weitgehender Übereinstimmung des sprachlichen Materials, so erhebliche strukturelle Abweichungen, daß die zuverlässige Rekonstruktion einer uraustronesischen Geschwisterterminologie einstweilen nicht möglich ist²⁾.

Eine systematische Untersuchung der austronesischen Verwandtschaftsnamen und besonders der Geschwisterbenennungen Gesamt-Ozeaniens gibt es bisher nicht. Rivers³⁾ läßt Neuguinea, den größten Teil des Bismarckarchipels und Mikronesien außer Betracht und verarbeitet auch aus den übrigen Teilbereichen nur ein ziemlich lückenhaftes Material. Vor allem aber weicht seine Zielsetzung von der unsrigen völlig ab. Denn es geht ihm darum, nicht die Verwandtschaftsnomenklatur der austronesischen Einwanderer, sondern jene der nichtaustronesischen Urbevölkerung zu erschließen. Er nimmt an, daß nur jene austronesischen Verwandtschaftsnamen sich allgemein durchsetzten, für die es in den Sprachen der Ureinwohner kein Äquivalent gab. Große Mannigfaltigkeit in den Bezeichnungen für eine bestimmte Verwandtschaftsbeziehung bewiese daher, daß diese Verwandtschaftsbeziehung bereits von den (sprachlich zersplitterten) Ureinwohnern benannt worden sei. Rivers gelangt mit Hilfe dieses fragwürdigen Kriteriums zu dem Ergebnis, daß die Ureinwohner keine Bezeichnung besaßen für „Vater“, wohl aber für „Kreuzgeschwister“, „Mutter“, „Kind“ und „Mutterbruder“. Und dies Ergebnis wiederum ist ihm ein Beweis dafür, daß die voraustronesischen Ureinwohner Ozeaniens mutterrechtlich organisiert waren⁴⁾!

¹⁾ Vgl. besonders O. Dempwolff, Das austronesische Sprachgut in den melanesischen Sprachen. *Folia Ethno-Glossica* Bd. 3 (1927) S. 32–43.

²⁾ Im folgenden bedeutet: UAN = Uraustronesisch; UMN = Urmelanesisch; UPN = Uropolynesisch.

In Anlehnung an die Ausdrucksweise amerikanischer Forscher spreche ich von Geschwistern gleichen Geschlechtes als von Gleichgeschwistern, von Geschwistern anderen Geschlechtes (als die Person, mit der Verwandtschaft besteht) als von Kreuzgeschwistern.

³⁾ W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian society*. Cambridge 1914. Kap. XXIII, Bd. II, S. 173ff.

⁴⁾ Rivers, a. a. O., S. 185. Die große Einheitlichkeit in den Bezeichnungen für Gleichgeschwister, Großeltern und Enkel, die für Rivers' Annahme bedenklich sein könnte (denn offenbar hätten jene hypothetischen Mutterrechtler einer Bezeichnung für Gleichgeschwister ebenso bedurft wie für Kreuzgeschwister), wird

Ein Verfahren, das solcherart zur Annahme eines sozialen Zustandes führt, der bei keinem Volke der Gegenwart oder Vergangenheit angetroffen worden ist, nämlich zur Annahme einer ehemaligen Nichtanerkennung der sozialen Vaterschaft (von der biologischen wohl zu scheiden) in weiten Teilen Ozeaniens, müßte schon ganz außergewöhnlich kräftige Beweismittel ins Feld führen, um überzeugend zu wirken. Nur die Unmöglichkeit einer anderweitigen Erklärung der Tatsachen könnte solche Schlüsse rechtfertigen. Und doch liegt eine ganz und gar abweichende Erklärung nur zu nahe. Sie geht dahin, daß sich die austronesischen Verwandtschaftsnamen um so vollständiger durchsetzten und behaupteten, je größer ihre Bedeutung im sozialen Systeme der Einwanderer war, und daß Verwandtschaftsbeziehungen, für die sich trotz aller Bemühungen keine gemeinmelanesische Bezeichnung nachweisen läßt, bei den einwandernden Austronesiern keine besondere Benennung besaßen, sondern mit anderen Verwandtschaftsbeziehungen zusammengeworfen wurden. Dies trifft unter den oben genannten Verwandten nur für den „Mutterbruder“ zu¹⁾. Für „Mutter“ und „Kind“ gibt es, wie auch Rivers zugesteht, in *tina* und *natu* zwei gemeinmelanesische Ausdrücke. Hinsichtlich der Bezeichnungen für „Kreuzgeschwister“ wird nachstehend der Beweis angetreten, daß die Mehrheit der heutigen Kreuzgeschwisterterme auf zwei urmelanesische Bezeichnungen für „Schwester eines Mannes“ und „Bruder einer Frau“ zurückgeht.

Neuerdings hat R. Firth die polynesischen Geschwisternamen einer vergleichenden Betrachtung unterworfen und ihre Abwandlungen mit den Unterschieden der Verwandtschaftsverfassung in Zusammenhang gebracht²⁾. Er unterscheidet zwei „Normen“: eine ost- und zentralpolynesisch und eine westpolynesisch. Über das höhere Alter des einen oder des anderen Typus spricht er sich nicht aus; im Lichte unserer Untersuchungen kann es keinen Zweifel dulden, daß der erstgenannte der ursprüngliche ist³⁾.

II.

Das in den nachfolgenden Tabellen gesammelte Material ist nicht gleichwertig. Zum Teil handelt es sich um Listen von Verwandtschaftsnamen, die im Zusammenhange mit der Erforschung der sozialen Organisation eines Volkes sorgfältig zusammengestellt wurden, teilweise aber um die Ausbeute aus Wörterbüchern und Wortlisten. Im letzteren Falle ist oft nur die linguistische Form einigermaßen verläßlich überliefert,

durch die weitere Hypothese aus dem Wege geschafft, daß die Ureinwohner infolge gewisser abnormer Verwandtenehen den Großvater mit dem älteren Bruder, den Enkel mit dem jüngeren Bruder gleichgesetzt hätten. Unter dem Einfluß der einwandernden Austronesier sei dies Verwandtschaftssystem zusammengebrochen, und es habe sich die Notwendigkeit ergeben, für die genannten Verwandten neue, unzweideutige Ausdrücke einzuführen. — Es ist dies ein gutes Beispiel für die *ad hoc*-Hypothesen, mit deren Hilfe Rivers jeden Einwand gegen sein System abzuschlagen und sogar in eine neue Bestätigung umzudeuten versteht.

1) Rivers' Annahme wird schon dadurch hinfällig, daß ein guter Teil der lokalen Ausdrücke für „Mutterbruder“ mit rein austronesischen Mitteln gebildet ist, also sicher nicht von den Ureinwohnern stammen kann. So ist in den mittleren und südlichen Neuen Hebriden ein Ausdruck verbreitet, der auf *matua* „alt“ zurückgeht.

2) R. Firth, *We, the Tikopia*. London 1936. S. 278f.

3) Einzelne wertvolle Bemerkungen finden sich verstreut in den sprachvergleichenden Arbeiten von H. Kern, R. Brandstetter und O. Dempwolff.

Nach der methodischen Seite hat unsere Untersuchung in A. L. Kroebers Aufsatz: *Athabascan kin term systems*. *Am. Anthr.* Bd. 39 (1937) S. 602ff. ein vollständiges Gegenstück, auf das nachdrücklich verwiesen sei.

das Bedeutungsfeld des einzelnen Wortes aber nur ungenau angegeben. Z. B. gebrauchen die meisten melanesischen Sprachen Geschwisterbenennungen, die das relative Geschlecht ausdrücken, d. h. die Gleichheit oder Ungleichheit des Geschlechtes der Personen, zwischen denen die Verwandtschaft besteht. Dies wurde von ungeschulten Beobachtern nicht immer verstanden; daher finden sich in Wortlisten nicht selten Bezeichnungen für „Bruder“ und „Schwester“ angegeben, die in Wirklichkeit „Gleichgeschwister“ und „Kreuzgeschwister“ bedeuten¹⁾. Ich habe mich bemüht, in solchen Fällen das tatsächlich vorliegende System zu erraten, ohne behaupten zu wollen, dabei immer das Richtige getroffen zu haben²⁾.

Quellennachweis zur Tabelle³⁾.

Nufor: J. L. van Hasselt, *Beknopte spraakkunst der Noefoorsche taal*. Utrecht 1876. S. 22; ders., *Noefoorsch-Hollandsch woordenboek*. Utrecht 1878. — Jotafa: G. L. Bink, *Lijst van woorden opgetekend uit den mond der Karau-Jotafa, bewoners der Humboldtsbaai*. TTLV 45 (1902), S. 59ff. — Tumleo usw.: M. J. Erdweg, *Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen*. MAGW 32 (1902), S. 274ff., 317ff., S. 379; S. Klaffl, Fr. Vormann, *Die Sprachen des Berlinhafen-Distriktes*. MSOS Bd. 8 (1905) S. 1ff., S. 65. — Wogeo: G. Friederici, *Beiträge z. Völker- und Sprachkunde von Neuguinea*. MDS, Erg.-Heft 5. Berlin 1912. S. 207. — Manam: C. H. Wedgwood, *Report on research in Manam island*. O Bd. 4 (1934) S. 373ff., S. 385f. — Graget: Friederici, a. a. O. S. 229. — Barriai: Friederici, a. a. O., S. 191, 193. — Vitu: Friederici, a. a. O., S. 222 (abweichend: O. Dempwolff, *Beiträge z. Kenntnis der Sprachen von Deutsch-Neuguinea*. MSOS Bd. 8 [1905], S. 182ff., S. 212f.). — Jabim: O. Schellong, *Die Jabimsprache*. Berlin 1890; W. Schmidt, *Die Jabimsprache*. SBAWW 143, 9 (1901). — Bukawa: S. Lehner, *Rechte und Sitten des Melanesierstammes der Bukawac*. AfA Bd. 23 (1935) S. 239ff., S. 243. — Bwaidoga: D. Jenness, A. Ballantyne, *The Northern D'Entrecasteaux*. Oxford 1920. S. 64ff. — Trobriand: C. G. Seligmann, *The Melanesians of British*

¹⁾ Für Lukunor gibt Kubary (Mitt. Geogr. Ges. Hamburg 1878/79, Hamburg 1880, S. 278) *pui* = Schwester, *monayan* = Bruder; A. Krämer dagegen (Inseln um Truk. [ESE II., B., 6] I. Hamburg 1935. S. 78) nennt *pui*, *bui* = Bruder, *mongéi* = Schwester. Unter Berücksichtigung der auf den übrigen Karolineninseln üblichen Bezeichnungen lassen sich diese Angaben vereinigen zu: *pui*, *bui* = Gleichgeschwister; *monge* = Kreuzgeschwister.

²⁾ Das Gesagte gilt besonders für die Systeme der Nordküste von Neuguinea und der vorgelagerten Inseln sowie einzelner Gebiete Mikronesiens, z. B. der Marshallinseln.

In der Tabelle bedeutet: Br Bruder, Sch Schwester, Ge Geschwister, ä älter, j jünger. In Anführungszeichen gesetzte Angaben sollen dadurch als unvollständig, unklar oder zweifelhaft gekennzeichnet werden. Wo die Altersscheidung der Gleichgeschwister fortgefallen ist, wurde der Ausdruck für „Gleichgeschwister“ in die Spalte gesetzt, in die er etymologisch gehört, im Zweifelsfalle in die Spalte für „jüngeres Gleichgeschwister“. (m.) und (w.) bezeichnen das Geschlecht des Sprechers.

³⁾ Abkürzungen:

A	Anthropos.
AfA	Archiv für Anthropologie.
AMNH-AP	American Museum of Natural History, Anthropological Papers.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
BM-B	Bernice P. Bishop Museum, Bulletin.
ESE	Ergebnisse der Südsee-Expedition.
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute.
MAGW	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien.
MDS	Mitteilungen a. d. Deutschen Schutzgebieten.
MSOS	Mitteilungen d. Seminars f. Orientalische Sprachen.
O	Oceania.
PS-M	Polynesian Society, Memoir.
SBAWW	Sitzungsberichte d. Akademie d. Wissenschaften, Wien.
TTLV	Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.

Tabelle.

	älteres Gleichgeschw.	jüngeres Gleichgeschw.	Kreuzgeschw. (m.)	Kreuzgeschw. (w.)
Neuguinea				
Nufor	—	sraar Br naik äBr kanik jB	sraar bien Sch	—
Jotafa	—	sesiki Br	sraar kanik bien jSch	—
Tumleo	—	lange- Br	roh Sch	—
Ulau	—	kasi- Br	malu- Sch	—
Jakamul	—	kahei- Br	melu- Sch	—
Ali	—	tahei- Br	mele- Sch peip (malu-) Sch	—
Wogeo	—	?	liu- „Sch“	?
Manam	to'a, toka äGe (Vok. a'a!)	tari jGe	—	—
Graget	?	tai- (kaka!)	liu-	liu-
Barriai	—	tari- Br (m.)	liu-	liu-
(Neupom- mern)		liu- Sch (w.! ?)		
Vitu	?	tazi- „Br“	livu- „Sch“	?
(Frz. Inseln)				
Jabim	tua äBr (Vok. kaka!)	lasi jBr	lu-o	lu
	tua-o äSch	lasi-o jSch		
Bukawa	tewa äBr (m.)	lasi jBr (m.)	lu-wê, awedara (Vok. wê-lu!)	lu-nga'
	wê-tewa äSch (w.)	wê-asi jSch (w.)		
Bwaidoga	kawa- äGe	kai- jGe	novu-	novu-
(Goodenough)				
Trobriand	tua-	bwada-	lu- ta	lu- ta
Dobu	—	tasi-	nuu-	nuu-
Tabutube	kauakaua	—	du-	du-
Wagawaga	tugo „äGe“	tewera „jGe“	nowe „Br“	nowe „Sch“
Motu	kaka- äGe	tadi- jGe	taihu-	taihu-
Kuni	a „äBr“	kadi „jBr“	avaduà	avaduà
Admirali- tätsinseln				
Balowan	tou-	nai-	patingen pindai	mowa-
			patingen	
Lou	teri-	tio-	pisio	mane-
Manus	—	ndriasi-Br(m.) piloa- Sch (w.)		pisio
		nyali	pusu	pusu
Ario Usiai	—	tehi-	pisi-	pisi-
Pak	—	ndrahi-Br(m.)		
Bipi	—	dracheu	we'u	we'u
Lesu	turanga-ma-	—	matonga	matonga
(Neumecklen- burg)	sin Br (m.) towanga-ina Sch (w.)			

	älteres Gleichgeschw.	jüngeres Gleichgeschw.	Kreuzgeschw. (m.)	Kreuzgeschw. (w.)
Namatanai (Neumecklen- burg)	—	tasi- (Br (m.) sahi- Sch (w.)	hahini-	hahini-
Tuna (Gazelle-H.I.)	tura-	—	tai-	tai-
Salomonen N. Bougain- ville	—	kiar	wevne-	wevne-
Mono-Alu Mandegusu (Eddystone)	— tuga-	kai- tasi-	fafine lulu-	fafine lulu-
Bugotu (Isabella)	toga- (Vok. kaka!)	tahi- (Vok. iku!)	vavine-	vavine-
Nggao (Isabella)	tiga-	tahi- (Vok. kuge!)	karudu-	karudu-
Florida	tuga- hoga- tokea	tahi-	vavine-	vavine-
Tetekantzi (N. O. Guadal- canal)		kasi-	vavenge-	vavenge-
Arosi (S. Christoval)	doora	—	haho- asi- (W. Arosi)	haho- asi- (W. Arosi)
Bauro (S. Christoval)	wa-uwa } wa-ura } äBr wa-oga } ka-uwa } ka-ura } äSch ka-ka }	w-asi jBr k-asi jSch	—	—
Kahua (S. Christoval)	wa-uwa äBr ka-uwa -Sch	w-asi jBr k-asi jSch	—	—
Owa Raha	ewa äGe	isi jGe	—	—
Fiu (Mala)	ai nao-	ai imburi-	mwaimwane-	mwaimwane-
Lau (Mala)	auwa-äBr(m.) ai nao äSch (w.)	sasi- jBr (m.) ai imburi- jSch (w.)	mwaina-	mwaina-
Ulawa	ula-	—	inia-	inia-
Nitendi Vanikolo	— alua-	kale- —	inwe- mene-	malwe- mene-
Loh (Torres-I.)	—	tigi- Br. (m.) takale- Sch (w.)	chiochio-	chiochio-
Hiu (Torres-I.)	—	teii-	tutua-	tutua-
Mota (Banks-I.)	tugu-	tasi-	tuta-	tutua-
Vanua Lawa (Banks-I.)	oga-	isi-	ehwe-	ehwe-
Rowa (Banks-I.)	—	chisi-	chiochio-	chiochio-

	älteres Gleichgeschw.	jüngeres Gleichgeschw.	Kreuzgeschw. (m.)	Kreuzgeschw. (w.)
Mera Lawa (Banks-I.)	tuga-	tasi-	tata-	tata-
N. Pentecôte	tuaga- tua-	tihi- tua-	hogosi (gorosi-)	hogosi- (gorosi-)
Tangoa (Santo)	tavai-äBr(m.) ve-tavai äSch (w.)	tasi- jBr (m.) ve-tasi- jSch (w.)	vethavune-	ngame-
Tasiriki- (Santo)	to'a- äBr (m.) ve-to'a- äSch (w.)	tasi- jBr (m.) ve-tasi- jSch (w.)	vavine-	mane-
Tismulun (Santo)	toa- äBr ve-toa äSch	tasi jBr ve-tasi jSch	—	—
Vao (O. Malekula)	togha- (Vok. tutu!)	tehi-	hogotu-	hogotu-
Uripiu (O. Malekula)	tua-	tasi-	tsotsi-	tsotsi-
Malua (N. Malekula)	lelei	tisu- jBr (m.) tisu- vaven jSch (w.)	söghösö- dövat	söghösö
Ten Marou (N. Malekula)	tivalö-	titiatök nö-	evünö-	manö-
Lambumbu (W. Malekula)	tua-	tasu-	vivinu-	manu-
Mewun (S. W. Male- kula)	tua-	tisu-	nala- lebe	nala
Seniang (S. W. Male- kula)	tua- äBr (m.) tua- milamp äSch (w.)	tesu- jBr (m.) tesu- milamp jSch (w.)	vene-	mwene-
Senbarei (O. Malekula)	avwa	tasi-	vevenu-	mwene-
Ponorwol (S. Pentecôte)	wa-to-	wa-sisi-	wa-ini-	wa-mnini-
Ranon (Ambrym)	—	tali-	ivwunye-	mwene- re
Balap (Ambrym)	—	könmasian	vevenu- li	munu- li
Paama	tua- Br (m.) tua- ahen Sch (w.)	—	ahen- li	man- li
N. W. Epi	—	ko-rogi- la Br (m.) ko-lwa- Sch (w.)	ko-vina	ko-mwena-
Tasiko (S. O. Epi)	—	ruelxi-	vino-	ngmano-
Nguna (Fate)	—	tai-	gore-	gore-
Erromanga	—	avensai-	veven-	man-
Whitesands (Tanna)	noa-tu-	noa-tahi-	nau-vne-	na-mani-

	älteres Gleichgeschw.	jüngeres Gleichgeschw.	Kreuzgeschw. (m.)	Kreuzgeschw. (w.)
Kwamera (Tanna)	breia-	brasi-	pi-vini-	po-mani-
Aneityum	etua-	?	nata-hinge-	nata-maingexa-
Lifu	mama	ji-	xa-	xa-
	teji-	teji-		
Nengone	mama	celuaie-	isinge-	isinge-
Iai (Uvea)	tuha-	kei-	manyi-	manyi-
Wailu (Neukaledonien)	pariè „äGe“	padi „jGe“	beerì „Br; Sch“ kùnù „Br; Sch“	
Mikro- nesien				
Bunaj	—	tyetyet „Br“ (fetet)	moni- „Sch“	?
Tobi	—	pisi- uesi	moienga-	moienga-
Pur	—	uizi	mianga-	mianga-
Merir	—	uizi	miangge-	miangge-
Songosor	—	uisi	miangge-	miangge-
Yap	—	tasi-Sch (w.) olag „Br“, Sch (m., w.)	? ?	?
Feis	—	uithi „Br“	meanga-„Sch“	?
Oleai	—	buisi „Br“	mange-„Sch“	?
Polowat	—	bui Br (m., w.)	monge- Sch (m., w.)	—
Lukunor	—	pui	monge-	monge-
Truk	—	pui	fefine-	monge-
Namonuito	—	pui „Br“	ine-	
Ponape	—	ri	feffin „Sch“	?
			ri	ri
Kusae	—	ma-li- Br (m.) ma-täi- Sch (w.)	patal ma-lou-	patal ma-lou-
Nauru		etsi- Ge	—	—
Marshall- inseln	jei- „äGe“	jatü „jGe“	inö „Sch“	manö „Br“
Gilbertinseln	—	täru-	manu-	manu-
Fidschi				
Mbau	tuaka-	tadhi-	ngane-	ngane-
Ndrau	tutua-	tadhi-	ngane-	ngane-
	tuaka-			
Lakemba	tuaka-	tathi-	weka-	weka-
Polynesien				
Hawaii	kai-kuana	kai-kaina	kai-kuhine	kai-kunane
Maori	tuakana	taina	tuahine	tungane

	älteres Gleichgeschw.	jüngeres Gleichgeschw.	Kreuzgeschw. (m.)	Kreuzgeschw. (w.)
Marquesas	tua'ana	teina	tuehine	tuane
Tubuai	tuana	teina	tuahine	tuane
Tahiti	tuaana	teina	tuahine	tuane
Manihiki	tuakana	teina	tuahine	tuangane
Tongareva	tuakana	teina	tuahine	tuangane
Pukapuka	—	taina	tua wawine kainga	tua tane kainga
Tokelau	—	taina	tuafafine	tuangane
Niue	matakainaga taokete	tehina	mahakitaga	tugane
Tonga	taokete	tehina	tuafafine	tungaane
Manua	—	uso GlGe	tuafafine	tuagane
(O. Samoa)		tei jGe	tausoga	tausoga
W. Samoa	tua'a uso	tua'a uso	tuafafine	tuangane
Futuna	taina taokete	taina	tuanga'ane	tuanga'ane
Uvea	taokete tokolua	taina tokolua	tuafafine	tuangaane
Vaitupu (Ellice-I.)	—	taina	tuangane	tuangane
Rotuma	sosoghi	sosoghi	seg-vevene	seg-honi
Pileni (Riff-I.)	toga	—	tuahine	tungani
Rennell	taukete	taina	tuahine	?
Nukuor	?	teina „Br“	taina tahine; teina hine „Sch“	tuangane „Br“
Kapingama- rangi	—	tuahin tane „Br“ tuahin ahin „Sch“	—	tuatane ¹⁾
Uvea (Loyalty-I.)	muma „äBr“ moma „äSch“	?	kave „Sch“	?
Aniwa	—	nosoa-tasore	no-kave	no-kave
Tikopia	—	taina	kave	kave
Sikaiana	—	taina „Br“ hanau	kave	?
Liengiua	—	kainga hangau	'ave	'ave
Nukumanu	—	taina „Br“	kave „Sch“	?

New Guinea. Cambridge 1910. S. 707; B. Malinowski, The sexual life of savages. London 1929. S. 434. — Dobu: R. Fortune, Sorcerers of Dobu. London 1932. S. 37. — Wagawaga; Tubetube: Seligmann, a. a. O., S. 481. — Motu: Seligmann, a. a. O., S. 66. — Kuni: V. M. Egidi, La tribu di Tauata. A 2 (1907) S. 675ff., 1009ff., S. 1016.

Admiralitätsinseln: M. Mead, Kinship in the Admiralty Islands. AMNH-AP 34, 2 (1934) S. 181ff., S. 221f., S. 339f. — Lesu: H. Powdermaker, Life in Lesu. London 1933. S. 45f. (Lesu zeigt grammatisch [Possessiv-Präfixe!] und lexikalisch nichtaustronesische Züge, daneben aber starke austronesische Einflüsse).

¹⁾ tuatane erscheint in dem Ausdruck: tuatane toku rot „Schwager“.

— Namatanai: G. Peekel, Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg. A Bd. 3 (1908) S. 456ff. — Tuna: B. Bley, Praktisches Handbuch zur Erlernung der Nordgazellensprache. Münster 1912. S. 181; ders., Wörterbuch der Neu-Pommerschen Sprache. Münster 1900. — Buka: B. Blackwood, Both sides of Buka passage. London 1935. S. 56f. — Mono-Alu: G. C. Wheeler, Sketch of the totemism and religion of the people of the islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands). ARW Bd. 15 (1912) S. 24ff., S. 321ff., S. 31. — Mandegusu: Rivers, History I., S. 252. — Isabella: Rivers, a. a. O., S. 246. — Florida: Rivers, a. a. O., S. 241. — Tetekantzi: H. I. Hogbin, The hill people of N. E. Guadalcanal. O Bd. 8 (1937) S. 62ff., Tabelle b. S. 64 (vgl. auch Rivers, a. a. O., S. 244). — Arosi: C. Fox, The threshold of the Pacific. London 1924. S. 20f. — Bauro: Fox, a. a. O., S. 47. — Kahua: Fox, a. a. O., S. 65. — Owa Raha: H. Bernatzik, Owa Raha. Leipzig 1936. S. 99; Fox, a. a. O., S. 76. — Mala: Rivers, a. a. O., S. 236f.; W. Ivens, The island builders of the Pacific. London 1930. S. 75f. — Ulawa: Rivers, a. a. O., S. 234; W. Ivens, The Melanesians of the South-East Solomon Islands. London 1927. S. 55. — Nitendi (Ndeni): Rivers, a. a. O., S. 221. — Vanikolo: Rivers, a. a. O., S. 224.

Torresinseln: Rivers, a. a. O., S. 177ff. — Banksinseln: Rivers, a. a. O., S. 28ff. — Nord-Pentecôte: Rivers, a. a. O., S. 192. — Tangoa, Tasiriki: S. H. Ray, A comparative study of the Melanesian Islands languages. Cambridge 1926. S. 358, S. 372. — Tismulum: A. B. Deacon, Notes on some islands of the New Hebrides. JRAI Bd. 59 (1929) S. 461ff., S. 481. — Vao: J. Layard, persönl. Mitteilung. — Übriges Malekula: A. B. Deacon, Malekula. London 1934. S. 124f., S. 116f., S. 91f., S. 71f., S. 121f. — Ponorwol: E. Tattevin, Sur les bords de la mer sauvage. Revue d'Hist. des Missions Bd. 3 (1926) S. 370ff., S. 371. — Ambrym: A. B. Deacon, The regulation of marriage in Ambrym. JRAI Bd. 57 (1927), S. 325ff., S. 338f. — Paama: Deacon, Notes . . . , a. a. O., S. 508. — N. W. Epi: Deacon, Notes . . . , a. a. O., S. 498. — Tasiko: A. Capell, The regulation of marriage in Epi and Nguna. Man Bd. 38 (1938) S. 78f. — Nguna: Ray, a. a. O., S. 206. — Erromanga: C. B. Humphreys, The southern New Hebrides. London 1926. S. 131. — Tanna: Humphreys, a. a. O., S. 30 f. — Aneityum: Rivers, a. a. O., S. 214. — Loyaltyinseln: S. H. Ray, The people and language of Lifu, Loyalty Islands. JRAI Bd. 47 (1917) S. 239ff., S. 280f. — Wailu (Houailou): M. Leenhardt, Notes d'ethnologie néo-calédonienne. Trav. et Mém. de l'Institut d'Ethnologie de Paris. Bd. 8 (1930) S. 56f.

Bunaj: J. S. Kubary, Ethnographische Beiträge z. Kenntnis des Karolinen-Archipels. Leiden 1889. S. 112. — Tobi: A. Eilers, Westkarolinen (ESE II. B. 9) II, Hamburg 1936. S. 97. — Pur: Eilers, a. a. O., I, Hamburg 1935, S. 197. — Merir: Eilers, a. a. O., I, S. 343. — Songosor: Eilers, a. a. O., I, S. 64. — Yap: W. Müller-Wismar, Yap. (ESE II. B. 2) II, Hamburg 1918 (Texte); W. H. Furness, The island of stone money. London 1910. Vokabular S. 199ff. — Feis, Oleai: A. Krämer, Zentralkarolinen (ESE II. B. 10). I, Hamburg 1937, S. 403. — Polowat (und Satowal): H. Damm, E. Sarfert, Inseln um Truk. (ESE II. B. 6) II, Hamburg 1935, S. 142. — Lukunor: Vgl. oben S. 54, Anm. 1. — Truk: L. Bollig, Die Bewohner der Trukinseln. Münster 1927. S. 103; A. Krämer, Truk. (ESE II. B. 5) Hamburg 1932. S. 266f. — Namonuito: A. Krämer, Inseln um Truk. (ESE II. B. 6) I, Hamburg 1932. S. 205. — Ponape: P. Hambruch, A. Eilers, Ponape. (ESE II. B. 7) II, Hamburg 1936. S. 87. — Kusae: L. H. Morgan, Systems of consanguinity and affinity of the human family. Smithsonian contributions to knowledge 17. Washington 1871. Tabelle III, S. 523ff.; E. Sarfert, Kusae. (ESE II. B. 4) II, Hamburg 1920. S. 299. — Nauru: C. H. Wedgwood, Report on research work in Nauru. O Bd. 6 (1936) S. 359ff., S. 379. — Marshall-Inseln: A. Erdland, Wörterbuch und Grammatik der Marshall-Sprache. Berlin 1906; ders. Die Marshall-Insulaner. Münster 1914. S. 114; A. Krämer, H. Nevermann, Marshall-Inseln. (ESE II. B. 14). Hamburg 1938. S. 181. (Erdland, Wörterbuch, gibt: jeüü ä. Geschw., jatü j. Geschw., inö leibl. Schw., manö leibl. Bruder). — Gilbertinseln: Morgan, a. a. O. Fidschi: Rivers, a. a. O., S. 266ff. — Lakemba: A. M. Hocart, Lau Islands, Fiji. (BM-B 62) Honolulu 1929. S. 33.

Hawaii: Rivers, a. a. O., S. 375. — Maori: E. Tregear, Maori-Polynesian comparative dictionary. Wellington 1891. — Marquesas: E. S. C. Handy, The native culture in the Marquesas. (BM-B 9) Honolulu 1923. S. 67f. — Tubuai: R. T. Aitken, Ethnology of Tubuai. (BM-B 70) Honolulu 1930. S. 26. — Tahiti: T. Jaussen, Grammaire et dictionnaire tahitiens. Paris o. J. — Manihiki: Tah Rangi Hiroa, Ethnology of Manihiki and Rakahanga. (BM-B 99) Honolulu 1932. S. 30. — Tongareva: Te Rangi Hiroa, Ethnology of Tongareva. (BM-B 92) Honolulu 1932. S. 27. — Pukapuka: E. und P. Beaglehole, Ethnology of Pukapuka. (BM-B 150) Honolulu 1938. S. 257. — Tokelau: G. Macgregor, Ethnology of the Tokelau Islands. (BM-B 146) Honolulu 1937. S. 45. — Niue: Rivers, a. a. O., S. 371; E. M. Loeb, History and traditions of Niue. (BM-B 32) Honolulu 1926. S. 61. — Tonga: Rivers,

a. a. O., S. 364; E. W. Gifford, Tongan society. (BM-B 61) Honolulu 1929. S. 28.
 — Manu'a: M. Mead, The social organization of Manu'a. (BM-B 76). Honolulu 1930. S. 127f. — W. Samoa: Rivers, a. a. O., S. 369. — Futuna: E. G. Burrows, Ethnology of Futuna. (BM-B 138) Honolulu 1936. S. 74. — Uvea: E. G. Burrows, Ethnology of Uvea (Wallis Island). (BM-B 145) Honolulu 1937. Tabelle b. S. 66.
 — Vaitupu: D. G. Henedy, Field notes on the culture of Vaitupu, Ellice Islands. PS-M Bd. 9 (1932) S. 303. — Rotuma: J. S. Gardiner, The natives of Rotuma. JRAI Bd. 27 (1898) S. 396ff., S. 457ff., S. 521. — Pileni: Rivers, a. a. O., S. 229. — Rennell: H. I. Hogbin, A note on Rennell Island. Oceania Bd. 2 (1931) S. 174ff. — Nukuror: A. Eilers, Inseln um Ponape. (ESE II. B. 8) Hamburg 1934. S. 67. — Kapingamarangi: Eilers, a. a. O., S. 228. — Uvea (Loyaltyinseln): Ray, a. a. O., S. 283. — Aniwa: Rivers, a. a. O., Tabelle S. 392, nach W. Gray, Rep. Australasian Association 1892, IV, S. 672. — Tikopia: Rivers, a. a. O., S. 307, 341; R. Firth, We, the Tikopia. London 1936. S. 249. — Sikaiana: E. Sarfert, H. Damm, Luangia und Nukumanu. (ESE II. B. 12) Hamburg 1929—31. S. 496f. — Liengiu: Sarfert-Damm, a. a. O., S. 249; H. I. Hogbin, The social organization of Ontong Java. O Bd. 1 (1930), S. 399ff., S. 412. — Nukumanu: Sarfert-Damm, a. a. O., S. 249.

Nachtrag.

O. Dempwolff, Sagen und Märcen aus Graged und Sivo (Neuguinea). Ztschr. f. Eingeb. Spr. 16 (1925/6), S. 1ff.; W. G. Lawes, Grammar and vocabulary of language spoken by Motu tribe, New Guinea Sidney 1885.

III.

1. An den Anfang unserer Erörterung des in der Tabelle niedergelegten Materials stellen wir das wichtigste Ergebnis: Das urmelanesische System unterschied vier Geschwisterbeziehungen, nämlich: älteres Gleichgeschwister, jüngeres Gleichgeschwister, männliches Kreuzgeschwister, weibliches Kreuzgeschwister.

Dies ursprüngliche System hat sich nur in den seltensten Fällen erhalten; es handelt sich dabei einmal um das mittlere und östliche Polynesien, anderseits um die mittleren und südlichen Neuen Hebriden. Dazu treten noch Balowan und Lou in den Admiralitätsinseln.

In allen anderen Fällen ist die Geschwisterterminologie abgewandelt worden. Wir können drei verschiedene Entwicklungsrichtungen unterscheiden:

- a) Eine Vereinfachung des Systemes durch Zusammenlegung der beiden Gleichgeschwister- oder der beiden Kreuzgeschwisterterme, oder beider Paare, so daß nur noch zwei Beziehungen unterschieden werden, nämlich Gleichgeschwister und Kreuzgeschwister;
- b) anderseits eine Vermehrung der unterschiedenen Beziehungen, indem die Gleichgeschwisterterme nach dem Geschlecht des Geschwisters differenziert werden, zumeist durch beigefügte Prä- oder Suffixe.
- c) Wurde in diesen beiden Fällen die Unterscheidung von Gleich- und Kreuzgeschwister, die wir als eigentliches Rückgrat der urmelanesischen Geschwisterterminologie ansehen dürfen, aufrechterhalten, so ist es bei einer Reihe von Bevölkerungen zur Beseitigung dieser Unterscheidung gekommen. Das dadurch entstandene System weist entweder vier Terme auf (älterer Bruder; jüngerer Bruder; ältere Schwester; jüngere Schwester) oder zwei Terme (Bruder; Schwester bzw. älteres Geschwister; jüngeres Geschwister). Diese Systeme bringen also entweder das absolute Geschlecht (statt, wie das UMN-System, das relative Geschlecht) und das relative Alter zum Ausdruck oder nur eine dieser beiden Kategorien.

Die Tabelle zeigt, daß solche Systeme besonders häufig bei den Küstenbevölkerungen von Neuguinea auftreten. Ob man darin den Einfluß der nichtaustronesischen (papuanischen) Urbevölkerung erblicken darf, ist zweifelhaft. Zwar sind bei den Papuas von Südneuguinea Systeme von

vier oder zwei Termen häufig, welche das absolute Geschlecht zum Ausdruck bringen, in Nordneuguinea dagegen finden wir ziemlich häufig das relative Geschlecht ausgedrückt (Kate, Valman, Tuo [Iatmül]).

2. Wenden wir uns nunmehr den Bezeichnungen für Gleichgeschwister zu, so finden wir ziemlich klare und schon oft erörterte Verhältnisse. Das UAN besaß offenbar zwei Ausdrücke für „älteres Geschwister“: aka (kaka) und tuwah (= tuwah „alt“)¹⁾. In Ozeanien sind diese beiden Wurzeln zumeist zu einem Worte verschmolzen: Polyn. tuaka-na, Fidschi tuaka, N. Pentecôte tuaga, Mandegusu, Florida, Mera Lawa tuga, Mota tugu, Manam toka, Florida hoga, Bauro oga, kurz alle Formen mit inlautendem Guttural müssen auf eine UMN-Form tuwa-aka zurückgeführt werden. Auf tuwah allein gehen vermutlich zurück: Bukawa tewa, Jabim tua, Bwaidoga kawa (= tawa), Trobriand tua, Bauro, Kahua uwa, Owa Raha ewa, Lau auwa, N. Pentecôte tua, Tangoa tava, Uripiu, Lambumbu, Mewun, Seniang, Paama tua, Aneityum etua. In Polynesien erscheint tuwah, außer als Komponente von tuakana, in den Worten: tua-ngane „männliches Kreuzgeschwister“, tua-fafine „weibliches Kreuzgeschwister“, tua-tina „Mutterbruder“. In vielen Fällen läßt sich nicht sicher entscheiden, ob ein tuwah oder ein tuwa-aka zugrundeliegt. Die Wurzel aka erscheint für sich in Motu kaka, Tubetube kaukaua (?), außerdem als Vokativ in Manam, Graged, Jabim und Bugotu.

Für das UMN müssen wir somit ein Nebeneinander von tuwah, aka und tuwa-aka ansetzen²⁾.

In Indonesien bedeuten tuwah und aka zumeist „älteres Geschwister“ schlechtweg, ohne Rücksicht auf relatives und absolutes Geschlecht. Für Ozeanien kann kein Zweifel bestehen, daß die UMN Bedeutung war: „älteres Gleichgeschwister“. In Polynesien scheint tua (zum Unterschied von tuakana) zeitweise in der Bedeutung „Kreuzgeschwister“ in Gebrauch gewesen zu sein. Anders ist sein Auftreten in tua-ngane, tua-fafine und tua-tina nicht zu verstehen. Da das UIN und das UMN hinsichtlich der Bedeutung von tuwah und aka auseinandergehen, ist es unmöglich, die UAN Bedeutung zu erschließen³⁾.

Das UAN Wort für „jüngeres Geschwister“ lautete (nach Dempwolff⁴⁾) a(n)g'i, wobei g' einen dorsal-palatalen D-G-Laut bedeutet. Für das UMN ist ein t-ad'i anzusetzen⁵⁾. In dem t- haben wir⁶⁾ einen vorgesetzten Artikel ta zu erblicken (vgl. auch UMN t-ama „Vater“, t-ina „Mutter“, t-umbu „Großelter“ aus UAN ama, ina und ɛmpu). In den Einzelsprachen erscheint tad'i als tasi, tadi, tahi, tai, tari usw. Die polyn. Sprachen haben die Formen tehi-na, tai-na, tei-na, die auf ein UPN tahi-na zurückgehen⁷⁾.

¹⁾ Vgl. u. a. H. Kern, *De Fidji-taal vergeleken met hare verwanten in Indonesie en Polynesie. Verspreide geschriften.* s'Gravenhage 1916. Bd. 4 S. 243ff., Bd. 5 S. 1ff., S. 82.

²⁾ Merwürdigerweise scheint das so stark unaustronesische Lesu die Form tuwa-aka am getreuesten erhalten zu haben in towanga. Zu turanga ist Tuna tura zu vergleichen.

Die Hypothese von Loeb, wonach aka dravidischen Ursprungs sein und nachträglich, im Zusammenhang mit unilateraler Deszendenz und Kreuzbasenehe nach Ozeanien eingeführt sein soll, läßt sich mit unserem Material nicht vereinigen. Vgl. E. M. Loeb, *Patrilineal and matrilineal organization in Sumatra: 2. The Minangkabau.* Am. Anthr. Bd. 36 (1934) S. 26ff., S. 40f.

³⁾ Wegen der Grundbedeutung von tuwah („alt“) ist ein Gebrauch entsprechend dem UIN wohl wahrscheinlicher.

⁴⁾ O. Dempwolff, *Die L-, R- und D-Laute in Austronesischen Sprachen.* Zeitschr. f. Eingeb.-Spr. Bd. 15 (1924/5) S. 19ff.; S. 116ff.; S. 223ff.; S. 273ff.; S. 49.

⁵⁾ O. Dempwolff, *Das austrones. Sprachgut, a. a. O., S. 40.*

⁶⁾ H. Kern, *Verspr. Geschr.* Bd. 5 (1916) S. 75.

⁷⁾ Das suffigierte -na scheint aus einer Nasalisierung des Schlußvokals erwachsen zu sein; vgl. auch tama-na, tina-na, tuaka-na, tupu-na. Kern, a. a. O., Anm. 1.

Bezüglich der Bedeutung von a(n)g'i bestehen die gleichen Schwierigkeiten, wie bei tuwah und aka: die indonesischen Sprachen führen auf „jüngeres Geschwister“, die ozeanischen auf „jüngeres Gleichgeschwister“.

Wenden wir uns den Schicksalen der beiden UMN Gleichgeschwisterterme in den Einzelsprachen zu, so ist zunächst festzustellen, daß es sich zumeist um ganz lokale Entwicklungen handelt, die nur einige wenige benachbarte Sprachen betroffen haben. Vor allem der Vorgang des Zusammenlegens der Gleichgeschwister-Terminologie durch Fortfall des einen Ausdrucks, zumeist der Bezeichnung für „älteres Gleichgeschwister“, hat sich offenbar bei zahlreichen über das ganze Gebiet Ozeaniens verstreuten Einzelsprachen selbständig vollzogen. Wirklich große Gebiete gleichartiger Veränderungen finden wir nur an zwei Stellen. In Westpolynesien ist der UPN Term für „älteres Gleichgeschwister“ fortgefallen und teilweise durch taokete, das in Ostpolynesien „Schwager“ bedeutet, ersetzt worden¹⁾. In Mikronesien ist die ursprüngliche Gleichgeschwister-Terminologie völlig in Verfall geraten. Von den UMN Ausdrücken für „älteres Gleichgeschwister“ (tuwah, aka, tuwa-aka) kann ich hier keinen einzigen nachweisen. Auch tad'i ist kaum vertreten, abgesehen von Yap im Westen, Kusae, den Marshall- und Gilbertinseln im Osten. Die Karolinen werden dagegen von zwei untereinander verwandten Ausdrücken für „Gleichgeschwister“ beherrscht: bui, pui auf den Inseln um Truk, buisi, pisi, uisi usw. auf den zentralen und südwestlichen Karolinen. Die indonesischen Sprachen von Palau und den Marianen, die melanesischen von Yap, Ponape, Kusae und Nauru haben an dieser Entwicklung ebenso wenig teilgenommen, wie an der unten zu besprechenden Entwicklung im Bereiche der Kreuzgeschwister-Terme.

3. Als UMN Kreuzgeschwister-Bezeichnungen können wir mane „Bruder einer Frau“ und vavine „Schwester eines Mannes“ erschließen. Es handelt sich um die UAN Wurzeln mit der Bedeutung „Mann, männlich“ und „Frau, weiblich“, die aber, soviel mir bekannt ist, in Indonesien nicht als Geschwisterterme auftreten. Die Kreuzgeschwister-Terminologie mane-vavine ist somit als eine ozeanische Sonderentwicklung innerhalb der austronesischen Sprachen zu betrachten.

Wie die Tabelle schlagend zeigt, hat sich die UMN-Kreuzgeschwister-Terminologie nur in Ausnahmefällen erhalten können. Zu den oben genannten Gebieten²⁾ (Teile der Admiralitätsinseln), mittlere und südliche Neue Hebriden, Polynesien (außer den westlichsten Inseln) kommen noch Truk und — wenn unsere Deutung der Terme richtig ist — die Marshallinseln. In Polynesien ist ngane (< mane) und fafine ein tua- vorgesetzt worden, in dem wir den UMN Ausdruck für „älteres Gleichgeschwister“ erkennen. Vielleicht sind auch die Terme malwe und inwe von Nitendi auf mane und vavine zurückzuführen, trotz der lautlichen Abweichungen.

Im übrigen Ozeanien ist die UMN Kreuzgeschwister-Terminologie teilweise durch völlig neue Ausdrücke ersetzt worden, teilweise hat man aus der zweiteiligen Terminologie durch Fortfallenlassen des einen Ausdrucks eine wörtlich reziproke³⁾ Terminologie mit nur einem Ausdruck für „Kreuzgeschwister“ gebildet. In Namatanai, auf den Tangainiseln⁴⁾, in Buka, Mono-Alu, Bugotu, Florida, Guadalcanal, anscheinend auch in Ulawa und vielleicht in Nengone ist mane fortgefallen; hier bezeichnen

¹⁾ W. Samoa tua'a und Pileni toga, toka haben bezeugen, daß tuaka bzw. tuakana ursprünglich auch in Westpolynesien verbreitet war.

²⁾ Vgl. oben S. 61.

³⁾ A. L. Kroeber nennt solche Ausdrücke „self reciprocal“.

⁴⁾ F. S. Bell, The avoidance situation in Tanga. Oceania Bd. 6 (1935/6) S. 175ff., S. 306ff.; S. 176 und passim: fefne. Br. (w.), Sch. (m.).

sich also Bruder und Schwester gegenseitig mit einem Worte, das ursprünglich „Frau“ bedeutet. Wie man sieht, hat sich diese Entwicklung (von dem fraglichen Nengone abgesehen) in einem mehr oder weniger zusammenhängenden Gebiete vollzogen, das vom mittleren Neumecklenburg bis zu den südlichen Salomonen reicht.

Andererseits ist *vavine* fortgefallen und eine Form von *mane* als reziproke Kreuzgeschwister-Bezeichnung im Gebrauch in: Mala, Vanikolo, Iai, Viti Levu, Futuna, Vaitupu (*tua-ngane*), auf den Gilbertinseln und in den mittleren und westlichen Karolinen (außer Truk, wo sich beide Terme erhalten haben, Yap, wo anscheinend keine Trennung von Gleich- und Kreuzgeschwistern üblich ist, Palau und Chamorro). Hier zeichnet sich ein weiter Bogen ab, der von Fidschi über die Ellice- und Gilbertinseln bis nach Tobi und Bunaj im äußersten Westen reicht und nur in den östlichen Karolinen eine größere Unterbrechung erfährt. Immerhin genügt diese Lücke, um einen genetischen Zusammenhang zwischen den gleichartigen Entwicklungen im Osten und im Westen fraglich zu machen. Bemerkenswert ist, daß die polynesischen Sprachen von Futuna und Vaitupu die gleiche Umgestaltung der Kreuzgeschwister-Terminologie vollzogen haben, wie ihre „melanesischen“ Nachbarn in Fidschi und auf den Gilbertinseln.

In Polowat (und Satowal) ist die karolinische Geschwister-Terminologie derart umgeformt worden, daß *bui* und *monge* nicht mehr „Gleichgeschwister“ und „Kreuzgeschwister“ bedeuten, sondern „Bruder“ und „Schwester“. Es ist also das absolute Geschlecht an die Stelle des relativen getreten. So ist es hier dahin gekommen, daß ein Wort, das ursprünglich „Mann“ bedeutete, ausschließlich weibliche Verwandte bezeichnet!

Die Ursachen für das Zusammenlegen der Kreuzgeschwister-Terminologie sind weniger in irgendwelchen sozialen Wandlungen und tatsächlichen Veränderungen des Bruder-Schwester-Verhältnisses zu suchen, als in der Tendenz zum Gebrauche reziproker Ausdrücke, die in allen melanesischen Verwandtschaftssystemen so stark hervortritt¹⁾ und die sich sogleich durchsetzen konnte, wenn einmal die ursprüngliche Bedeutung der Kreuzgeschwister-Terme dem Bewußtsein entschwunden war.

Zusammenfassend stellen wir fest, daß Ableitungen von der UMN Kreuzgeschwister-Terminologie *mane-vavine* vertreten sind im Bismarckarchipel, den Salomonen, auf den Neuen Hebriden und den Loyaltinseln, in Fidschi, Mikronesien und Polynesien. Von den größeren Untergruppen der austronesischen Südseesprachen fehlen also nur die Küstensprachen Neuguineas.

Wir wenden uns nun den Kreuzgeschwister-Beziehungen zu, die nicht von *mane* oder *vavine* abzuleiten sind. Auf einer Reihe der westpolynesischen „Exklaven“ finden wir einen reziproken Ausdruck *kave*. Die übliche Theorie, wonach diese Exklaven entstanden sind durch verschlagene Bevölkerungssplitter aus Kernpolynesien (*Uvea*, *Futuna*, *Samoa*, *Tonga*²⁾), trifft hier auf große Schwierigkeiten, da *kave* sich für Kernpolynesien nicht belegen läßt, andererseits ein direkter Zusammenhang zwischen *Liengiu*, *Tikopia*, *Aniwa* und den Loyaltinseln kaum denkbar ist.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der UMN Gleichgeschwister-Term *tua* in Polynesien zeitweise als Bezeichnung für „Kreuzgeschwister“

¹⁾ Die geringe Entwicklung reziproker Bezeichnungen in Polynesien hängt vielleicht mit dem Fehlen symmetrischer Beziehungen und mit der hierarchischen Gesellschaftsverfassung und Denkweise der Polynesier zusammen.

²⁾ Vgl. besonders S. H. Ray, *The Polynesian languages in Melanesia*. *Anthropos* Bd. 14/15 (1919/20) S. 46ff.

gebraucht sein muß¹⁾. Eine analoge Entwicklung liegt anscheinend in den Banksinseln vor, deren Kreuzgeschwister-Bezeichnungen Varianten von *tutua* darstellen, das vermutlich aus *tua* durch Reduplikation entstanden ist²⁾. Diese Wurzel beherrscht auch die Torresinseln und erscheint in Nordostmalekula als *tsotsi* u. ä. Ich halte es für denkbar, daß die Kreuzgeschwister-Bezeichnung der Banksinseln auf eine sehr alte polynesisch beeinflusst zurückgeht.

Nur eine beschränkte Verbreitung hat eine Wurzel, die als *hogosi* in Nordpenteôte, als *hogotu* in Vao, als *söghösö* in Malua auftritt. Die Mehrzahl der Systeme von den Admiralitätsinseln gebraucht Varianten von *pisiu*.

In den melanesischen Sprachen von Neuguinea fehlen Geschwisterbezeichnungen, die auf *mane* und *vavine* zurückgehen. Dagegen hat hier eine Wurzel *liwu* eine ausgedehnte Verbreitung an der Nordküste, im westlichen Neupommern und im Massimbezirk. Der Übergang von *UMN 1* zu *n* in Bwaidoga, Dobu und Wagawaga ist regelmäßig. *Tubetube* du gehört nicht in diesen Zusammenhang, ebensowenig wahrscheinlich das *malu* des Berlinhafen-Bezirk.

In dem gemeinsamen Verluste der *UMN*-Kreuzgeschwister-Terminologie und dem Besitze eines weitverbreiteten eigenen Ausdrucks für „Kreuzgeschwister“ beweisen die Küstensprachen Neuguineas einschließlich der Sprachen des westlichen Neupommern wiederum ihre engere genetische Zusammengehörigkeit³⁾, die bekanntlich Friederici veranlaßte, sie als eine selbständige Einwanderungswelle von den übrigen austronesischen Südseesprachen abzuheben⁴⁾.

IV.

Die *UMN* Geschwister-Terminologie beruht auf der Trennung der Gleichgeschwister von den Kreuzgeschwistern und auf der Differenzierung der Gleichgeschwister-Terme nach dem relativen Alter. Dieses System kann als adäquater Ausdruck in Ozeanien weitverbreiteter Einrichtungen betrachtet werden, nämlich der Meidung zwischen den Kreuzgeschwistern und des Vorranges der älteren Gleichgeschwister gegenüber den jüngeren. Ein solcher Vorrang äußert sich in der Regelung der Erb-, Amts- und Rangfolge und verleiht dem älteren Bruder gegenüber dem jüngeren eine vaterähnliche Autorität⁵⁾.

Das Bestehen zweier Kreuzgeschwister-Terme könnte als Anzeichen dafür gedeutet werden, daß die Meidungsbeziehung zwischen einem Mann und seiner Schwester keine völlig symmetrische war. Tatsächlich wird

¹⁾ Vgl. oben S. 65.

²⁾ Vgl. dazu H. Kern, a. a. O., Bd. 5 (1916) S. 243, s. v. etwan.

³⁾ Im Bereiche der Verwandtschaftsnamen erweisen sich zwei weitere Ausdrücke als Sonderbesitz der Neuguinea-Sprachen: *wawa* „Mutterbruder“ und *rawa* „Schwiegerelter; Schwiegerkind“.

⁴⁾ Vgl. G. Friederici, Beiträge z. Völker- u. Sprachenkunde von Neuguinea. Mitt. a. d. Dtschen Schutzgeb., Erg.-Heft 5. Berlin 1912; ders., Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße. A. a. O., Erg.-Heft 7. Berlin 1913. Friederici's Versuch einer direkten Herleitung dieser Sprachen von den indonesischen Sprachen der Molukken ist als gescheitert anzusehen; die Neuguinea-Sprachen sind mit den indonesischen nur auf dem Umwege über das *UMN* verwandt, wie ihr Lautstand bezeugt.

⁵⁾ Bei den Manus nennen sich die Brüder je nach ihrem Alter „Vater“ und „Sohn“, die Schwestern „Mutter“ und „Tochter“. *ndriasi* wird nur deskriptiv gebraucht.

die aktive Meidungspflicht, z. B. das seitliche Ausweichen in den Busch bei einer Begegnung, vorwiegend der Frau auferlegt. Doch bezweifle ich, daß eine solche Deutung das Richtige trifft. In der Grundbedeutung von *mane* und *vavine*, „Mann“ und „Frau“, findet sie sicher keine Stütze.

Wenn wir somit Bruder-Schwester-Meidung und Seniorat als den sozialen Hintergrund der UMN Geschwister-Terminologie feststellen, dann erhebt sich natürlich die Frage, ob die Abwandlungen des UMN Systemes auf entsprechende Abwandlungen des sozialen Hintergrundes zurückgeführt werden können. Darf der Verfall der Trennung von Kreuz- und Gleichgeschwistern, d. h. die Anerkennung des absoluten an Stelle des relativen Geschlechtes, mit einem Niedergang der Bruder-Schwester-Meidung in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden? Ich möchte es bezweifeln. Wir finden in Gebieten, wo die Bruder-Schwester-Meidung wenig ausgeprägt und praktisch bedeutungslos ist¹⁾, die terminologische Scheidung von Gleichgeschwistern und Kreuzgeschwistern wohl erhalten, und wo diese terminologische Unterscheidung verschwunden ist, herrscht teilweise eine ganz besonders strenge Meidung²⁾.

Raymond Firth hat die Vermutung ausgesprochen, daß der Fortfall der Altersunterscheidung zwischen den Gleichgeschwistern in Westpolynesien auf die dort geringere Bedeutung des Seniorates zurückgehe³⁾. Er dürfte für diesen Sonderfall Recht behalten. Betrachtet man aber ganz Ozeanien, so wird das Bestehen eines durchlaufenden Zusammenhangs zwischen der Stärke des Seniorates und der terminologischen Unterscheidung von älteren und jüngeren Gleichgeschwistern recht fraglich. Es dürfte ziemlich schwierig sein, einen irgendwie erheblichen Unterschied in der Stärke des Seniorates nachzuweisen zwischen Trobriand, Dobu, Balowan und Pak, Vanua Lawa und Rowa, Tanna und Erromanga. Doch erfordert eine eingehendere Erörterung dieser Frage ein viel genaueres und gleichmäßigeres Quellenmaterial, als gegenwärtig verfügbar ist.

Wir müssen somit die Frage nach den sozialen Ursachen der Abwandlungen der UMN Geschwister-Terminologie einstweilen unentschieden lassen. Zum Schluß möge noch eine weitere Problemstellung angedeutet werden. Die UAN Geschwister-Terminologie unterschied anscheinend nur zwei Beziehungen, nämlich „älteres Geschwister“ und „jüngeres Geschwister“. Die UMN Terminologie hätte sich demnach aus der UAN entwickelt durch die Beschränkung der vorgefundenen Terme auf die Gleichgeschwister und die Einführung zweier neuer Ausdrücke für die Kreuzgeschwister. Gehen diese begrifflichen Verschiebungen auf eine Veränderung in den Beziehungen zwischen den Geschwistern zurück? Es ist klar, daß eine Beantwortung dieser Frage erst nach Prüfung des gesamten indonesischen Materials unternommen werden kann.

¹⁾ So in Dobu, den Admiralitätsinseln und den Banksinseln.

²⁾ Beispielsweise in Bauro (C. Fox, *The threshold of the Pacific*. London 1924. S. 62) und Polowat (H. Damm, E. Sarfert, *Inseln um Truk* [ESE II. B. 6], II, Hamburg 1935. S. 144).

³⁾ Firth, a. a. O., S. 278f.

Tezcatlipoca und Quetzalcouatl¹⁾.

Ihre ursprüngliche Sternnatur.

Von

Robert Lehmann-Nitsche. †

Während das religiöse System der alten Mexikaner, wie es uns z. B. neuerdings von K. Th. Preuß in einem Bilderatlas²⁾ übersichtlich vorgeführt wurde, an Kompliziertheit und vielfachen Unklarheiten und Widersprüchen nichts zu wünschen übrig läßt, d. h. eine sehr lange, durch priesterliche Spekulationen ins Bizarre gesteigerte Entwicklung hinter sich haben muß³⁾, zeichnet sich die Überlieferung von der sog. Urzeit, wie sie die anonyme „Historia de los Mexicanos por sus pinturas“ vorlegt, durch erfrischende Einfachheit aus. Freilich ist der Text gelegentlich undeutlich und hinterläßt den Eindruck, daß er die in mangelhaftem Spanisch vorgebrachten Erzählungen der Einheimischen wiedergibt, wie das ja auch auf S. 228 der Historia geschildert wird.

Von jener Urzeit erfahren wir nun, in Kürze wiedergegeben, folgendes⁴⁾:

Das Urgötterpaar Tonacatecutli und Tonacaciuatl, welches im dreizehnten Himmel aufgewachsen war und hier sich auch weiterhin aufhielt, zeugte vier Söhne. Der älteste hieß „Der rote Tezcatlipoca“ (= Camaxtli = Mixcouatl), weil er bei der Geburt ganz rot war. Der zweite war „Der schwarze Tezcatlipoca“ (der eigentliche Tezcatlipoca); er war bei der Geburt schwarz. Dann folgte Quetzalcouatl. Der vierte und jüngste wurde Uitzilopochtli genannt „porque fué izquierdo“ (s. w. u. S. 80).

Sechshundert Jahre nach ihrer Geburt traten diese vier göttlichen Brüder zusammen und besprachen sich darüber, was nun zu tun und welche Gesetze einzuführen wären; damit wurden Quetzalcouatl und Uitzilopochtli beauftragt. Diese schufen nun zuerst das Feuer, dann eine halbe, schwach leuchtende Sonne, ferner das erste Menschenpaar und die Tage, die zu 20 auf 18 Monate pro Jahr verteilt wurden; danach schufen sie den Herrn und die Herrin der Unterwelt, ferner die Himmel vom dreizehnten abwärts, das Wasser und darin einen großen, kaimanartigen Fisch namens

¹⁾ Der vor kurzem leider verstorbene Verfasser dieser Arbeit, hat sie dem Schriftleiter noch während seiner schweren Krankheit zugeschickt mit dem Bemerkten, er habe das Manuskript „in den wenigen unbenommenen Stunden“ fertiggestellt. Leider erwies sich seine, in diesem Briefe geäußerte Hoffnung, im Sommer endgültige Gesundung zu finden, als trügerisch. „Die Zeitschrift für Ethnologie“ verliert in Robert Lehmann-Nitsche einen treuen Mitarbeiter, dessen letzte Arbeit — er legte besonderen Wert auf sie — zusammen mit den früheren Veröffentlichungen ihm auch im Kreise der Leser ein bleibendes Andenken sichern wird. Die Korrektur übernahm lebenswürdigerweise Prof. Dr. Krickeberg. Die Schriftleitung.

²⁾ Preuß, Mexikanische Religion = Bilderatlas zur Religionsgeschichte herausgegeben von Hans Haas, Leipzig 1930.

³⁾ Vgl. dazu W. Krickeberg (Amerika = Illustrierte Völkerkunde herausgegeben von G. Buschan, 2. Aufl., I, S. 197, Stuttgart 1922): „Es besteht kein Zweifel, daß das, was uns hier [im aztekischen Götterhimmel] als Einheit entgegentritt, in Wirklichkeit ein Mosaik war, dessen Bestandteile sehr verschiedenartigen Völkern, Kulturen und Zeitepochen angehören, und daß gerade im Mittelpunkt dieses ganz auf Krieg und Eroberung gestellten Reichs wie im alten Rom alle möglichen Kulte zusammengeströmt sind.“

⁴⁾ Historia de los Mexicanos por sus pinturas = Nueva colección de documentos para la historia de México, III, edición Joaquín García Icazbalceta, México 1891 (diese Ausgabe ist besser als die in den Anales del Museo Nacional de México, II, S. 85—106, México 1882 erschienene). — Die hier in Betracht kommenden Stellen sind nach der Ausgabe 1891 zum großen Teil deutsch wiedergegeben bei Krickeberg, Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca, S. 3—5, 7—10, dazu S. 310—312, 314—316, Jena 1928 (= Die Märchen der Weltliteratur).

Cipactli, aus dem nachher alle vier Brüder die Erde herstellten. Alle vier zusammen schufen schließlich auch die beiden Götter des Wassers, nämlich Tlaloc und sein Weib Chalchiuhtlicue.

Weil die halbe Sonne nicht genug Licht gab, wollten die Götter die andere Hälfte herstellen, aber da machte sich Tezcatlipoca selbst zur Sonne. Alle Götter erschufen nun die Riesen. Diese existierten so lange, wie Tezcatlipoca Sonne war, nämlich $13 \times 52 = 676$ Jahre; dann wurden sie von einem Jaguar¹⁾ gefressen [und das geschah aus folgendem Grunde]. Als nämlich jene 13×52 Jahre herum waren, hörte Tezcatlipoca auf, Sonne zu sein, und Quetzalcouatl wurde es, nachdem er jenen mit einem großen Stocke geschlagen und ins Wasser hinabgestürzt hatte. Hier verwandelte sich Tezcatlipoca in einen Jaguar und kam heraus, um die Riesen umzubringen [was auch geschah]. „Dieses [nämlich das Hinabstürzen des Tezcatlipoca ins Wasser] sieht man am Himmel, denn — so sagt man — die Ursa major steigt zum Wasser nieder, weil sie Tezcatlipoca ist, und zum Andenken an ihn steht sie hoch am Himmel.“

Quetzalcouatl seinerseits blieb ebenfalls andere $13 \times 52 = 676$ Jahre Sonne, worauf Tezcatlipoca [wie bereits gesagt] sich in einen Jaguar verwandelte, [die Riesen fraß] und dem Quetzalcouatl einen Stoß gab, daß er hinabstürzte und aufhörte Sonne zu sein. [Mit diesem „Stoße“ hatte es folgende nähere Bewandnis:] Tezcatlipoca erregte einen so gewaltigen Sturm, daß dieser den Quetzalcouatl hinwegfegte, ebenso wie alle Menschen²⁾ bis auf einige, welche in der Luft blieben und zu Affen wurden.

Nun wurde Tlaloc Sonne und blieb es $7 \times 52 = 364$ Jahre, worauf Quetzalcouatl Feuer vom Himmel regnen ließ und den Tlaloc verhinderte, weiterhin Sonne zu sein. Als solche setzte er Tlalocs Weib Chalchiuhtlicue ein, die es $6 \times 52 = 312$ Jahre lang blieb. Von der Geburt der Götter bis zum Abschluß dieses Zeitalters waren 2628 Jahre verflossen. Und als Chalchiuhtlicue das letzte Jahr Sonne war, regnete es in solch ungeheuren Mengen, daß der Himmel einstürzte und die Gewässer alle Menschen, die es damals auf Erden gab, mit sich fortrissen; aus ihnen entstanden die verschiedenen Arten Fische.

Die vier Urgötter schufen nun als Gehilfen zur Aufrichtung des Himmels vier Männer, aber Tezcatlipoca und Quetzalcouatl verwandelten sich selber in zwei Bäume. Jene vier Männer, die zwei Bäume und die übrigen zwei Götter hoben nun den Himmel nebst Sternen zu seiner jetzigen Höhe empor. Darauf wurden Tezcatlipoca und Quetzalcouatl zur Belohnung von ihrem Vater zu Herren des Himmels und der Gestirne ernannt, und weil sie am Himmel einherzogen, machten sie dort einen Weg [die Milchstraße³⁾], welchen man da oben sieht; hier trafen sie sich und hier weilen sie [seitdem].

Eine Stelle der „Historia“ belehrt uns also ausdrücklich und sogar mit gewissen Einzelheiten, daß Tezcatlipoca das Sternbild des Großen Wagens ist. Eine Nachprüfung speziell in astronomischer Hinsicht⁴⁾ hat auch bereits ergeben, daß diese Angabe zu der Tätigkeit des in der Unter-

¹⁾ Im Original der Plural („von Jaguaren“), was keinen Sinn hat, denn es war ja Tezcatlipoca, der sich in dieses Raubtier verwandelt hatte und dann die Riesen tötete. Auch in der später (s. w. u. S. 80) behandelten Sage vom Ballspiel zwischen Tezcatlipoca und Quetzalcouatl erscheint ersterer in der Gestalt eines Jaguars und erschreckt die Leute.

²⁾ Offenbar Abkömmlinge des ersten, von den vier Brüdern geschaffenen Paares, vgl. oben S. 67.

³⁾ Diese Ansicht vertritt auch Krickeberg, Märchen . . . S. 316.

⁴⁾ Lehmann-Nitsche, Mitología sudamericana IX. La constelación de la Osa Mayor y su concepto como huracán ó dios de la tormenta en la esfera del Mar Caribe Revista del Museo de La Plata, 28: 103—145, Buenos Aires 1924 (1925).

welt als Jaguar brüllenden Gottes aufs beste paßt, daß sie mit der Mythologie der Nachbargebiete in Einklang steht und daß wir in Tezcatlipoca mindestens ursprünglich einen einbeinigen Unwettergott vor uns haben. Meine damaligen Ausführungen lassen sich etwa in folgende Synopsis zusammendrängen¹⁾.

I. Axomocuil = Tezcatlipoca.

Im Pantheon der Quiché-Indianer aus Guatemala, welches uns in dem sonderbaren „Popol-Vuh“ überliefert ist, finden wir den Unwettergott Hunrakan. Die Quichésprache gehört zu der reich verzweigten Mayafamilie. Das Wort hunrakan ist zu übersetzen: eins (hun) sein (r) Fuß oder Bein (akan), denn wie in anderen amerikanischen wird auch in der hier in Betracht kommenden Sprache kein Unterschied zwischen den beiden Körperteilen gemacht. Leider erzählt das Popol-Vuh nicht, warum jener Gott den merkwürdigen Namen „Einbein“ bekommen hat, aber daß dieses körperliche Gebrechen sehr charakteristisch für den Betreffenden gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß ein anderer Gott Kabrakan d. i. Zwei-seine-Beine, also „Zweibein“ hieß.

Mit dem altmexikanischen Tezcatlipoca haben wir uns soeben auf Grund der altertümlichen Erzählung in der „Historia de los Mexicanos por sus pinturas“ beschäftigt. Daß er durch oder bei seinem Sturz vom Himmelsthron das eine Bein verlor, wird zwar nicht extra gesagt, geht aber aus den zahlreichen Bilderhandschriften hervor, welche ihn mit einem Stummel (bald rechts, bald links) darstellen; vgl. eine diesbezügliche Originalnotiz von K. Th. Preuß auf S. 110 meiner spanischen Studie. Ich vermute ferner, daß, wie Tezcatlipoca selber, auch sein abgetrenntes Bein von den alten Mexikanern in einem Sternbilde gesehen wurde, nämlich in dem als xonecuilli d. h. „gekrümmtes Bein“ bezeichneten, von welchem angegeben wird, daß es aus den drei Deichselsternen des Kleinen Wagens bestand, die ja gar nicht weit vom Großen Wagen sive Tezcatlipoca entfernt sind (Genaueres darüber in meiner spanischen Studie S. 116—119 und 121, Anm. 2).

Die Gleichung Hunrakan = Tezcatlipoca = Großer Wagen = Einbein wird einem sofort verständlich, wenn man sich unser Sternbild in der Stellung ansieht, welche es in jenen Breiten einnehmen kann, nämlich mit der Deichsel senkrecht nach unten: diese ist dann²⁾ das einzige Bein eines Mannes, dessen von vorne gesehener Körper durch die vier übrigen Sterne des Wagens dargestellt wird; vielleicht wurden noch λ und κ des Drachens als Achse des rechten sowie Merak — ψ Ursae majoris als Achse des linken Arms hinzugenommen (vgl. Abb. 1³⁾).



Abb. 1. Das Sternbild des Großen Wagens als „Einbein“.

¹⁾ Am 20. Januar 1923 berichtete ich darüber ganz kurz in einer Sitzung der Berliner Anthropologischen Gesellschaft (vgl. Zeitschrift für Ethnologie 55, S. 53, doch blieb es damals bei einer Mitteilung des Titels.

²⁾ Früher rechnete ich auch η , den Stern an der Spitze der Deichsel, zu dem einzigen Beine des verstümmelten Gottes (vgl. S. 106, Fig. 1; S. 128, Fig. 2 meiner spanischen Studie, nach Sternkarten gezeichnet, da das Sternbild in La Plata, meinem damaligen Wohnsitze, nicht sichtbar ist). In Deutschland überzeugte ich mich am Nachthimmel, daß man als übrig gebliebenes Bein besser nur die Verbindung δ — ϵ — ζ Ursae maj. auffaßt.

³⁾ Das fehlende Bein in den Darstellungen des Tezcatlipoca der Bilderhandschriften ist gewöhnlich auf eine Mondphase bezogen worden, vgl. die diesbezügliche Zusammenstellung in meiner spanischen Studie S. 113—116. Man stand damals unter dem Banne der mythologischen Gleichung „Zerstückelung = lunare-

Vom Festlande Mittelamerikas kam nun der Name des Unwettergottes Hunrakan zu den Inselkaraiben, welche sprachlich nichts mit den Maya zu tun haben. Hier verdrängte er den einheimischen Namen für das Wagensternbild, Savacu. Diesbezüglich wird berichtet¹⁾, daß die Karaiben einstens den Großen Geist respektlos behandelten, worauf dieser eine große Flut kommen ließ. Während nun fast alle Menschen ertranken, wurde Savacu in den Reiher verwandelt, der am Himmel als nicht genauer bezeichnetes Sternbild in der Nähe des Großen Wagens steht und diesen, wie zu seiner früheren irdischen Zeit, als Kanu neben sich hat. Der urkaraibische Savacu hat also nichts mit dem einbeinigen Hunrakan der Maya zu tun.

Dieser Name wurde also, wie gesagt, offenbar mit der gleichen Tätigkeit seines Trägers von den Inselkaraiben übernommen, die Julúca daraus machten (Breton a. a. O. S. 118, der angibt, es handele sich um eine Gottheit und einen Stern, d. i. ein Sternbild)²⁾. Da das spanische Wort huracán aber mit der Mayaform hunrakan fast genau übereinstimmt, werden es die Spanier auf dem Festlande (Guatemala usw.) kennen gelernt haben, nicht auf den Antillen³⁾. Die Angabe der spanischen Wörterbücher, so des der Akademie, „huracán“ sei ein Karaibenwort („voz caribe“), ist also

Vorgang“ und deutete auf diese Weise unterschiedslos alles, was von Zerstückelung u. dgl. handelt. Ganz abwegig ist der Versuch Loewenthals, den abgerissenen Fuß sexualpathologisch und Tezcatlipoca als Pathicus zu deuten (Zur Mythologie des jungen Helden und des Feuerbringers. Zeitschrift für Ethnologie, L, S. 52—53, Berlin 1918).

Wie aus der „Historia de los Mexicanos“ klar hervorgeht, war Tezcatlipoca ursprünglich das Wagensternbild. Das schließt nicht aus, daß er späterhin bei der Entwicklung der priesterlichen Spekulation mit anderen Himmelskörpern in Verbindung gebracht wurde; man sollte sich hüten, seine ihm zugeschriebenen Besonderheiten u. dgl. von einer einzigen Quelle her abzuleiten. Das gilt auch für die übrigen hier behandelten Gottheiten Quetzalcouatl und Uitzilopochtli. In Quetzalcouatl z. B. haben sich sogar „ursprünglich einander fremde Elemente“ vereint (Krickeberg, Völkerkunde S. 201).

¹⁾ De la Borde, Relation de l'origine, mœurs, coutumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes. Anhang zu: Hennepin, Voyage curieux . . . p. 528. Leide 1704; Breton, Dictionnaire français-caraïbe, S. 269. Auxerre 1665 (Neudruck Platzmann, Leipzig 1892). — Das Thema ist mit Abdruck der Originalstellen ausführlich auf S. 122 und 129 meiner Mitologia sudamericana IX behandelt.

²⁾ Eine phantasievolle, nur von den Inselkaraiben bekannte Einzelheit ist die Auffassung des Regenbogens als Federdiadem des Unwettergottes Julúca, wie ja bekanntlich bei vielen indianischen Stämmen eine prunkvolle, farbenprächtige Federkrone das Abzeichen der höchsten Würde war; vgl. De la Borde a. a. O. S. 533 und die genaue Analyse dieser Stelle in meiner spanischen Arbeit S. 129—131.

³⁾ Das hatte ich beim Niederschreiben meiner spanischen Studie noch nicht erkannt. Die dort S. 126 Z. 13—16 v. o. gemachten diesbezüglichen Angaben sind dementsprechend abzuändern.

Nachträglich finde ich, daß bereits H. Prowe dieselbe Meinung hatte, allerdings ohne sie zu begründen, wie das hier geschieht, denn er schreibt: „Von den Maya in Yucatan aus ist sein [des Hunrakan] Name fast in alle Sprachen übergegangen als der eines vernichtenden Windes: Orkan“ (Prowe, Das Wissen der Quiché-Indianer in mythischer Form. Globus, XC, S. 158, Braunschweig 1906; vgl. dazu W. Lehmann, Zu dem Aufsatz „Das Wissen . . .“, ebd. S. 274—275). Ähnlich in der Entgegnung „Quiché-Sagen“ (ebd., XCI, S. 305), wo wieder die spanische Wortform (Hurakan) statt der in diesem Falle richtigen indianischen (Hunrakan) gebraucht wird. W. Lehmann meint (Zu dem Aufsatz . . . S. 274), das Wort Orkan sei bekanntlich ein Wort der karaibischen Sprache, und zitiert dafür Rochefort und Breton. Späterhin (in seiner „Erwiderung“, XCI S. 306 schreibt er, ein linguistischer Austausch des Wortes hurakan [sollte heißen: hunrakan] zwischen Mayas und Karaiben sei eine durch nichts gestützte Annahme, „der vor allem auch phonetische Gründe widersprechen“. Ich glaube nicht, daß solche überhaupt besonders in Frage kommen. Das von uns hervorgehobene fast völlige Übereinstimmen der spanischen mit der Festlandform scheint genügend für den Festlandursprung des Wortes zu sprechen.

dahin abzuändern, daß es ein Maya- bzw. Quichéwort ist, das die Spanier auf dem Festlande kennen lernten. Freilich verstanden sie nicht, daß Hunrakan nur der Name einer indianischen und zwar einer Sternbild-gottheit war und faßten das Wort als die berühmte Betätigung derselben: als Sturm und Unwetter auf. In dieser Bedeutung drang das spanische „huracán“ dann sehr früh in die Sprachen Europas. Cervantes gebraucht es in seinem Roman „Persiles y Sigismunda“, Guevara in seinem „Hinkenden Teufel“ (1641); Shakespeare läßt (um 1605) den König Lear (III, 2) die „hurricanes“ anrufen; im Deutschen wird bereits 1594 ein höllischer Sturmriese „Huracan von der Hell“ erwähnt, während die heute allein übliche Lautform „Orkan“ erst für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts nachweisbar ist (genaue Belege in meiner spanischen Studie S. 125—126).

Es lag nun die Frage nahe, wie es sich mit der Stellung und Sichtbarkeit des Großen Wagens zur Zeit der berühmten jährlichen Stürme („Orkane“) jener Gegenden verhält, welche von Mitte Juli bis Mitte Oktober ihr Unwesen treiben¹⁾. Da stellte sich nun dank der Untersuchung des Astronomen Johannes Hartmann, damals Direktor des Observatoriums zu La Plata, heraus, daß in der betreffenden Breite unser Sternbild Mitte Juli bei Eintritt der Nacht ganz tief im Westen steht, so daß gerade noch die Deichsel nach oben gerichtet hervorschaut, vgl. Abb. 2a; d. h. mythologisch gedeutet ist es der einbeinige Tezcatlipoca, der von seinem Gegner kopfüber hinabgeschleudert wurde. Das Sternbild bleibt nun eine Zeitlang unsichtbar (d. h. T. weilt in der Unterwelt, wo er in Jaguargestalt brüllt und wütet, was oben als Orkan bemerkbar wird). Anfangs Oktober in der Morgenfrühe taucht es aber am entgegengesetzten Ende, also im Osten, wieder über den Horizont (Abb. 2b): Zuerst die beiden Sterne α und β (gewiß die Augen des Sternennannes), dann der ganze Körper und schließlich auch das einzige Bein (die Deichsel des Wagens ohne η), dieses Mal aber in normaler Stellung nach unten gerichtet: d. h. Tezcatlipoca steigt wieder am Götterhimmel empor.

Den einbeinigen Gott finden wir nun auch bei einem karaischen Stamme des südamerikanischen Festlandes, den Yaruri von Guayana, wo er aber einen echt karaischen Namen führt, nämlich Pettipuní, was übersetzt „Ohne Bein“ bedeutet. Der in der Mitte des 18. Jahrhunderts aufgezeichnete diesbezügliche Mythos²⁾ erzählt nun, wie einmal ein vom Durst geplagter Held vom Himmel stieg, um im Metaflusse zu trinken, wobei ihm ein Krokodil das eine Bein abbiß. Er kehrte also als Einbein in den Himmel zurück, wo er als das Sternbild des Wagens (der alte Text sagt irrümlich: des Kleinen³⁾) sichtbar ist. Das Hinuntersteigen des Gottes ist wieder direkt vom Nachthimmel abgesehen, und seine Abwesenheit d. h. Unsichtbarkeit entspricht seinem Aufenthalt am irdischen Flusse Meta.

Unter zahlreichen anderen karaischen Stämmen des Festlandes findet sich übrigens ein dem Worte „Hunrakan“ ähnliches, also wohl



Abb. 2. Das Sternbild des Großen Wagens als „Einbein“; a) beim Absturz im Westen, b) beim Wiederhochkommen im Osten.

¹⁾ Die in meiner spanischen Abhandlung S. 125—127 gebrachten Mitteilungen alter Autoren (Bartolomé de Las Casas, Oviedo, Rochefort, Labat) über die Furchtbarkeit der westindischen Orkane mögen durch die Studie von Alfred Fischer, Die Hurricanes oder Drehstürme Westindiens (= Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft 159, Gotha 1908, 70 S.) ergänzt werden.

²⁾ Gilij, Saggio di storia americana, II, S. 233, Roma 1781.

³⁾ Vgl. diesbezüglich die genauen Ausführungen und Beweise in meiner spanischen Studie S. 10—4105.

karaïbisiertes Wort mit der Bedeutung „Böser Geist“, doch wissen wir nicht, ob damit nun auch weiterhin der Große Wagen gemeint oder ob das Wort selbständig geworden ist. Es handelt sich um folgende Stämme (hinter dem Stammesnamen der Ausdruck für „diablo“, „demonio“; Bibliographie in meiner spanischen Studie S. 123—124):

Aparai: yoloco. Caribe: yoroco. Chayma: yorocuan. Cumanagoto: yboroquiamo, iboroquiamo, ivoroquiam. Galibi: iroscan, youroucan, jeroucan, yolocan, irocan, hyorocan, iroka. Ipurucoto: yuerecá. Ouayana und Roucouyenne: yoloc. Tamanaco: jolochiámo (ital. Orthographie).

Soweit die rein indianische Vorstellung vom Unwettergott, welche auf die Ränder um das Karibenmeer beschränkt ist¹⁾. Weiter südlich ist sie verblaßt und der Gott zu einem Walddämon degeneriert, der aber bei den modernen Karaïben Guayanas bezeichnenderweise Yurokon heißt, was nichts anderes als Hu(n)rakan ist (Literatur dazu und zu dem folgenden in meiner *Mitología sudamericana* IX S. 132—141). Dieser Waldgeist erscheint unter anderen Namen (Kaaporá, Saçy usw.) sowohl bei anders sprechenden Indianerstämmen wie auch bei der gewöhnlichen Bevölkerung Brasiliens, hat aber immer zwei typische Merkmale, welche m. E. seine Abstammung verraten: Kleinheit eines Knaben (wie der spätere Tezcatlipoca in der Vorstellung der Mexikaner) und Einbeinigkeit. Natürlich haben die abergläubischen Ideen der ehemaligen afrikanischen Sklaven sowie die kirchlichen der europäischen, speziell portugiesischen Einwanderer das übrige beigetragen, den alten Unwettergott reichlich zu verändern, so daß z. B. der äußerst populäre, koboldartige Saçy Perere Südbrasilien keine Beziehungen mehr zum Sternenhimmel hat. Trotzdem meldet eine Art Kinderlied, wie ehemals „der Großvater“ ihm ein Bein gebrochen habe und dieses in einer Zisterne zurückgeblieben sei, was wohl eine vage Erinnerung an den Beinverlust des Tezcatlipoca bzw. Pettipuní darstellt. Ebenso wird der Ruf eines kuckuckartigen Vogels, des *Diplopterus naevius* (L.), vielfach in ein Verslein gebracht, welches verdeutscht lauten würde:

Saçy, Saçy, Saperé,
Ach was tut mein Bein so weh!

Offenbar soll der Vogel den Waldgeist Saçy wegen seines verlorenen Beines verspotten.

Ganz im Süden Brasiliens an der argentinischen Grenze und jenseits in Misiones ist nun der betreffende Kobold ganz zu einem kleinen Negerknaben geworden, von welchem nicht einmal ein Beindefekt erwähnt wird, doch hat er wohl den gleichen Ursprung wie der hier als blonder Knabe vorgestellte Yasi-yateré²⁾.

¹⁾ Man wird diese vom Sternbild der Ursa major ausgegangene und mit ihm verknüpfte Figur als „Wagendeichsel — Einbein“ bezeichnen können, denn im nördlichen Südamerika gibt es noch einen anderen stellaren, ebenfalls an der unteren Extremität verstümmelten Mann, den man entsprechend einem der drei Sternbilder, die ihn bilden (Plejaden = Kopf, Hyaden = Körper und Teile des Orion = untere Extremitäten), den „Oriongürtel — Einbein“ benennen kann; s. diesbezüglich meine Studien: *Mitología sudamericana* IV. *Revista del Museo de La Plata*, XXVI, S. 17—68, Buenos Aires 1921, sowie: Das Sternbild des Kinnbackens in Vorderasien und Südamerika. *Tagesberichte der Gesellschaft für Völkerkunde*, 2. Tagung 1936 in Leipzig, S. 135—148, Leipzig 1937.

Als Nachtrag zu dem „Oriongürtel — Einbein“ sei der seither bekannt gegebene Einbein der Tukuna-Indianer vom Igarapé Preto usw. (linke Zuflüsse des Rio Solimões) zugefügt, dem von dem Dämon Nguri ein Bein abgefressen wurde, weil er von dessen Bataten gegessen hatte (Nimuendajú, Besuch bei den Tukuna-Indianern. *Ethnologischer Anzeiger*, II, S. (191)—(192), Stuttgart 1929/32).

²⁾ Letzthin hat Souza Carneiro in seinem Werke „Os mitos africanos no Brasil“ (= *Brasiliana* Vol. 103, São Paulo 1937), Kapitel XIV = S. 252—258 noch andere einbeinige, dazu einäugige Fabelwesen der afrogenen Bevölkerung Brasiliens bekannt gegeben, nämlich den Giganten Bicho-Homem und den „Cyclopen“ Pé de

Auch im Pantheon der Araukaner Südchiles gibt es einen einbeinigen, entenfüßigen kleinen Geist, den Ketronamún, welcher vielleicht ebenfalls zuguterletzt auf den mittelamerikanischen Hunrakan, d. h. das Sternbild des Großen Wagens zurückgeht, welches in Araukanien gar nicht mehr sichtbar ist.

Soweit kurz der Inhalt meiner spanischen Originalarbeit, die jeder einsehen sollte, der sich genauer mit dem Stoffe beschäftigen will. Nun noch einiges über die Bedeutung des Namens Tezcatlipoca. Dieser setzt sich zusammen aus *tezcatl* = Spiegel und *poc̄tli* = Rauch oder *pocatl* = Jüngling, bedeutet also entweder „Rauchender Spiegel“ oder „Spiegeljüngling¹⁾“. Die letzte Bedeutung wäre wohl die annehmbarste, aber freilich weiß man auch damit nichts Rechtes anzufangen. Irgendeine Beziehung zu Form oder Bewegung des Sternbildes Ursa major (oder auch eines anderen) liegt ja nicht vor. Vielleicht darf man daher an einen außeramerikanischen Ursprung dieses Namens denken und zwar in Zusammenhang mit dem Spiegelzauber und den Spiegelvisionen der Schamanen Asiens usf.²⁾ Herausheben aus dem Artikel von Böhm möchte ich zunächst, daß die Verwendung von Spiegeln für Zwecke der Zukunftserkundung für die Antike zwar bezeugt ist, aber eine untergeordnete Rolle spielt (Sp. 1099); man sah die „Katoptromantie“ als eine aus dem Orient übernommene Kunst an; in der Tat war sie in Indien seit alters im Schwange (hier war das Medium ein noch nicht mannbares Mädchen, Sp. 1100); für die Magie der Völker des alten Vorderasiens scheinen Zeugnisse zur Katoptromantie nicht vorzuliegen (Sp. 1101). Überreiches Material aus der Völkerkunde und europäischen Volkskunde liefert aber das Buch des Dr. Géza Róheim. „Bei den verschiedenen Abarten der Schamanen, Zauberer und Priester“, heißt es da auf S. 34, „ist das Spiegel- und Kristallschauen so sehr verbreitet, daß wir mit dessen Hilfe geradezu den psychischen Sondertypus des Sehers abgrenzen können“. Das wird nun eingehend belegt. So ist denn ein wesentlicher Bestandteil des Schamanenkleides bei den Golden und auch bei den Karagassen Südsibiriens der runde Bronzespiegel (S. 39); bei den Tataren in Kazan ersieht der Zauberer aus dem Spiegel, wo das Gestohlene sich befindet und wer den Kranken verhext hat (S. 40). In Rom nannte man diese Weissager „specularii“, und deren Existenz ist noch um das Jahr 450 n. Chr. in Irland bezeugt (S. 41). Die niederösterreichischen Walpurgis-Spiegel sind kleine, dreieckige Spiegel, aus denen sich jedes erfolgende Ereignis im vorhinein ersehen läßt; die heilige Walpurga trägt selber in den Händen einen Spiegel und eine Spindel (S. 47), um nur einige wenige Belege anzuführen. Wichtiger für unser Thema aber ist eine nach russischer Quelle von Holmberg³⁾ gebrachte Angabe, daß die Vorstellung von Sonne und Mond als metallene Spiegel

Garrafa; der Dudú Calunga ist einbeinig, der Caipóra hinkt. Leider ist der Stoff in der dargebotenen Form schwer verwertbar, die Herkunftsangaben sind unklar. Immerhin gewinnt man den Eindruck, daß die oben als altamerikanisch aufgefaßte Figur des Saçy Perere auch afrikanischen Ursprungs sein kann (und damit auch der Yasi-yateré). Man wird sie daher wohl besser beiseite lassen. Eine neue Frage ist natürlich die nach der oder den Vorlagen der afrikanischen einbeinigen Mythen-gestalten.

¹⁾ Vgl. die genaue Analyse bei Seler, Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner. Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, IV, S. 143—144, 211, Berlin 1899.

²⁾ Vgl. Róheim, Spiegelzauber = Internationale Psychoanalytische Bibliothek Nr. 6, Leipzig und Wien 1919. — Boehm, Artikel „Katoptromantie“, in: Handbuch des deutschen Aberglaubens, IV, Sp. 1099—1107, Berlin und Leipzig 1931/32. — Der Artikel „Spiegel“ ist z. Z. noch nicht erschienen.

³⁾ Holmberg [= Harva], Finno Ugric and Siberian mythology (= The mythology of all races IV). S. 419, Boston 1927.

bei den altaischen Völkern in Verbindung steht mit den Prophezeiungen zentralasiatischer Schamanen: „It is commonly supposed that everything that takes place on the earth is reflected in the sun and the moon and from these again in the magic mirrors of the shamans. There is a story of how a certain hero holds his mirror toward the sun and the moon in order to see in their reflections where the colt which he is seeking has disappeared . . . Possibly the Siberian shaman's custom of fixing metal objects representing the sun and the moon on his dress originates in this belief.“

Róheim hat nun auf S. 235—240 auch den Tezcatlipoca in seine Betrachtungen miteinbezogen. Das Wort sei ursprünglich der Name des „rauchenden Spiegelsteines“ gewesen. „Da aber der Mensch im Spiegel als Vorzeichen des Todes sein zu Tod erstarrtes Ebenbild sieht, ist auch dieses Tezcatlipoca, den man also mit dem Doppelgänger des Menschen identifizieren muß. Er erscheint den Menschen in der Gestalt eines Schattens als der Sender von Träumen und Phantomen, als Gebieter der Nachttiere“ (S. 236). Röheim hat, wie ich mit Befriedigung eben feststelle, dieselbe Auffassung von dem durch die Bezeichnung „Tezcatlipoca“ ausgedrückten Charakter des mexikanischen Gottes (S. 237—238): „Analog dem irdischen Zauberer, der aus dem Spiegel weissagt, ist auch der Herr des Spiegels am Himmel ein Zauberer, noch dazu infolge der tödlichen Bedeutung des im Spiegel geschauten Ebenbildes ein feindlicher, ein todbringender, verderbender Zauberer. Seinem Namen entsprechend trägt er einen spiegelartigen Schild, in welchem sich die Handlungen der Menschen spiegeln. Den Spiegel trägt der Gott nicht nur in der Hand als Schild, sondern auch als Kopfschmuck, oder an Stelle des linken Fußes . . .“ (Die entsprechenden Quellen und Belege werden in Anmerkungen mitgeteilt.) Daß Röheim bei der Frage, ob Tezcatlipoca solar oder lunar zu deuten sei, sich für die zweite Deutung entscheidet (S. 240), tut nichts zur Sache; die Stelle aus der „Historia“, wonach er das Ursa major-Sternbild ist, wurde von ihm wie von den meisten nicht weiter beachtet (S. 239).

Die Spezialisierung dieses „Spiegels“ als eines „rauchenden“ sei besser als eines „redenden“ wiederzugeben, da in der aztekischen Bilderschrift der Hauch das Zeichen für Rede darstelle (Róheim S. 235, Anm. 2, nach Haebler¹).

Jedenfalls ist der (rauchende bzw. redende) Spiegel des altmexikanischen Gottes ein späteres Attribut. Weshalb gerade der als Unwettergott aufgefaßte Ursa major-Sternbildgott mit diesem Geräte eines Schamanen ausgestattet und danach selber benannt wurde, bleibt freilich auch damit unklar. „Tezcatlipoca“, was man am besten mit dem spätleinischen „Specularius“ wiedergeben könnte, ist also auf keinen Fall der eigentliche Name, der dürfte auch im Mexikanischen „Einbein“ gelautet haben; der auf Grund seines späteren Attributes aufgekommene Beiname hatte aber den eigentlichen Namen bereits verdrängt, als die „Historia de los mexicanos por sus pinturas“ aufgezeichnet wurde. Für unsere Ansicht sprechen auch die alten Quellen. Sahagun zitiert nämlich in der Liste der Götter, die die Mexikaner verehren, auch den Acxomocuil²) (nicht jedoch den Tezcatlipoca), und diesen Namen übersetzt Seler mit „Dem der Fuß weggenommen ist“, gleich zufügend: „das ist Hurakan des

¹) Haebler, Die Religion des mittleren Amerika, S. 41, Münster i. W. 1899.

²) Sahagun, Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun, aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler . . . S. 23, Stuttgart 1927.

Popol Vuh oder Tezcatlipoca¹⁾“. Hiernach ist Aexomocuil der eigentliche und sehr bezeichnende Name des mexikanischen Gottes.

Zugefügt mag sein, daß auch im alten Perú von Spiegelvisionen die Rede ist. So habe einmal (nach Molina, deutsch bei Krickeberg, Märchen S. 302—303) der Inka Yupanqui gesehen, wie eine Kristallscheibe in eine Quelle fiel. Die Scheibe zeigte ihm das Bild eines Indianers, und als er fliehen wollte, gab sich ihm der Indianer als Sonnengott und Vater zu erkennen; darauf verschwand die Erscheinung, und nur der Kristallspiegel blieb in der Quelle zurück. Der Inka nahm ihn an sich und sah darin alles, was er sehen wollte.

II. Quetzalcouatl.

Als ich meine spanische Originalarbeit über den einbeinigen Gewittergott des Caribenmeeres niederschrieb, welcher im altmexikanischen Pantheon als Tezcatlipoca auftritt, hatte ich noch nicht erkannt, daß des letzteren Antagonist, Quetzalcouatl, ebenfalls eine Sternbildgottheit sein müsse. Diese Einsicht erschloß sich mir erst bei einer erneuten Durchsicht der in Frage kommenden Stelle der „Historia de los Mexicanos por sus pinturas“. Der konstellative Charakter des Quetzalcouatl, mindestens zur sog. Urzeit, ergibt sich zunächst aus der Periodizität seiner Kämpfe mit seinem großen Bruder und Gegner, wenn diese in unserem Texte auch nicht konsequent durchgeführt ist.

Wir erfahren nämlich zunächst, daß Tezcatlipoca sive Ursa major „Sonne“ war, was wohl besagen soll, daß er zur Nachtzeit (wo er ja entsprechend seiner Sternbildnatur allein sichtbar ist) die Funktionen des obersten Himmelsgottes ausübte. Das dauerte angeblich $13 \times 52 = 676$ Jahre, eine „natürlich rein mythische Zahl“, bei welcher die 52 der höheren Einheit des mexikanischen Kalenders entspricht, da nach dem Ablauf von 52 Jahren das Jahr wieder Zeichen und Ziffer des ersten Jahres trug (vgl. Krickeberg, Märchen . . . S. 315). Dann erschien Quetzalcouatl auf dem Schauplatze, versetzte dem Tezcatlipoca mit einem großen Stocke einen furchtbaren Schlag und schleuderte ihn hinunter ins Wasser in die Unterwelt, wobei — so können wir ergänzend zufügen — Tezcatlipoca eins seiner Beine irgendwie eingebüßt haben muß: d. h. mit dem Höherkommen des „Quetzalcouatl“ benannten Sternbildes geht das andere namens Tezcatlipoca allmählich tiefer und tiefer, bis es schließlich ganz unsichtbar wird und einige Zeit auch bleibt. Quetzalcouatl herrschte nun als Hochgott am Nachthimmel und zwar angeblich wiederum $13 \times 52 = 676$ Jahre, also genau die gleiche Zeit wie sein von ihm entthronter Vorgänger.

In der Unterwelt verwandelte sich nun Tezcatlipoca in einen Jaguar, dessen Brüllen — so ergänzen wir — droben als Unwetter, als „Orkan“ wahrgenommen wird: y allí se hizo tigre, sagt der Text das erstemal. Das wird im zweiten Abschnitt wiederholt: Tezcatlipoca, por ser dios, se hacía, como los otros sus hermanos, lo que quería, y así andaba fecho tigre. Als solcher kam er (nach einiger Zeit und auf der anderen Seite des Horizonts) auf der Oberwelt wieder zum Vorschein und tötete die Riesen (bezüglich des Textes vgl. oben S. 68). Dann fegte er mit Sturmgewalt den Quetzalcouatl hinunter, der damit aufhörte, „Sonne“ zu sein. In welcher Gestalt Tezcatlipoca dies vollbrachte, wird nicht besonders erwähnt; der Zusammenhang ergibt: ebenfalls in Gestalt eines Jaguars. Freilich würde

¹⁾ Seler, Codex Borgia . . . II, S. 128, Anm. 2, Berlin 1906. — In der Studie: Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner. Gesammelte Abhandlungen . . . II, S. 1106, Berlin 1904, schreibt er: „Aexomocuil, dem ein Fuß genommen ist“ ist wohl Tezcatlipoca gleichzusetzen“.

Menschengestalt — allerdings eines Einbeins¹⁾ — der sideralen Vorlage besser entsprechen. Tezcatlipoca könnte nun wieder Herrscher am Nachthimmel sein (wenn Ursa major hoch und höher steigt, geht ein anderes Sternbild tief und tiefer), aber der Text sagt das nicht mehr, sondern läßt einen Untergott, den Tlaloc, an die Regierung kommen. In Wirklichkeit wiederholt sich der Vorgang, wie uns der Anblick des gestirnten Himmels belehrt, ad aeones: Tezcatlipoca und Quetzalcouatl wechseln periodisch in der Würde des Nachtsonnengottes ab.

Unser Text läßt also, wie gesagt, während der dritten Periode der Urzeit nicht mehr den Tezcatlipoca regieren, ja nicht einmal einen anderen der vier Urgötter, welcher bisher noch nicht geherrscht hatte, sondern einen der von diesen erst erschaffenen Untergötter, den Tlaloc, und nach diesem dessen Weib: d. h., man hat entweder zwei verschiedene Mythen miteinander in Verbindung gebracht oder die ältere erweitert²⁾.

Die Dauer der Herrscherperiode eines jeden dieser zwei Sternbildgötter wird ausdrücklich als gleich angegeben, was wiederum für einen kosmischen, sich regelmäßig wiederholenden Vorgang spricht. Die betreffende chronologische Angabe lautet: Duró Tezcatlipoca seyendo sol 13 veces 52 que son 676 años. Daß hier eine absichtliche Übertreibung des in Wirklichkeit nur ein halbes Jahr dauernden Herrschertums eines jeden der beiden Götter vorliegt, ist klar; es handelt sich, wie Krickeberg sagt (vgl. oben S. 75), um eine „natürlich rein mythische Zahl“. Wir haben hier das sog. „Überkragungssystem“ zur Bildung höherer Zeitzyklen vor uns, welches auch in Ost- und Südostasien weit verbreitet ist³⁾. Die Zahlen 13 und 52 sind hier gut bekannte Größen. Die Zahl 13, die in der mexikanischen Zeitrechnung eine so große Rolle spielt (Graebner S. 34), bezeichnet im altmexikanischen Kalender die Anzahl der einen Zeitabschnitt bildenden Tage, welche mit einer Reihe von 20 Bildern kombiniert einen Zyklus von 260 verschieden bezeichneten Tagen ergeben, das sog. Tonalamatl. Die Zahl 52 ist die Anzahl der einen großen Zyklus bildenden Jahre, welcher durch Verbindung des Tonalamatl mit dem mexikanischen Sonnenjahr von 365 Tagen entsteht (näheres bei Graebner S. 9, Anm. 22).

Mit der Erkenntnis, daß die Zahlen 13 und 52 sich auf bekannte Zeitabschnitte beziehen, haben wir also etwas Positives gewonnen. Das Multiplizieren dieser Zahlen miteinander sowie die Angabe, daß das erhaltene Produkt 676 die Anzahl der Regierungsjahre eines jeden der beiden Sternbildgötter sei, war wohl eine von den Priestern beabsichtigte Überhöhung,

¹⁾ Der Text erzählt bereits von vier göttlichen Herrschern mit den entsprechenden vier Herrscherperioden, kann also nicht die älteste Fassung sein. Diese muß nur zwei u. zw. imposante Sternbilder gekannt haben, die nur geringe Zeit gleichzeitig am Nachthimmel sichtbar sind: fängt das eine an aufzugehen, geht das andere unter. In der Alten Welt sind ihre klassischen Repräsentanten Orion und Scorpius bzw., das soll man nicht vergessen, umgekehrt, vgl. meine provisorische Skizzierung in der Studie: Der apokalyptische Drache . . . Zeitschrift für Ethnologie, LXV, S. 219, Berlin 1933 (erschienen 1934). Erst nach Quadrierung des Nachthimmels wurden zwei weitere Quadranten-Sternbildherren sekundär gesucht und gefunden, was sich bereits für das alte China zeigen läßt; darauf geht auch offenbar die in ganz Amerika bis ins Sinnlose getriebene Vorliebe für die mythische Zahl 4 zurück. Das Thema kann aber hier unmöglich weiter verfolgt werden.

²⁾ Der Mythos, welcher im Großen Wagen einen einbeinigen Mann erblickt, fragt sich, wie letzterer wohl um sein anderes Bein gekommen sein mag und findet dafür die oben dargelegte Erklärung. Tezcatlipoca war also ursprünglich ganz normal zweibeinig. Mit bemerkenswerter Konsequenz setzt ihn nun der Mythos als solchen an den Beginn der abwechselnden Herrscherfolge: Tezcatlipoca-Quetzalcouatl — Tezcatlipoca usw.

³⁾ Graebner, Alt- und neuweltliche Kalender. Zeitschrift für Ethnologie LII, S. 9, Berlin 1920/21.

um die Perioden der Urzeit, in welchen die göttlichen Antagonisten abwechselnd herrschten, ins Phantastische zu steigern.

Ein zweites Moment für die Sternbildnatur des Quetzalcouatl ist nun auch sein Name, im Gegensatze zu Tezcatlipoca, dessen Bezeichnung, wie wir sahen (vgl. oben S. 69), in keiner Weise auf eine stellare Figur zurückzuführen ist. Quetzalcouatl bedeutet ja Federschlange, genauer Quetzalfeder-Wasserschlange. Das Attribut „gefiedert“, genauer „mit den Federn des Vogels Quetzal versehen“¹⁾, ist zunächst sekundär, wir müssen uns also nach einem schlangenförmigen Sternbilde umsehen, welches weit genug von dem der Ursa major entfernt ist, damit der Antagonismus: „Das eine hoch, das andere niedrig“ möglichst stark markiert bleibt; gleichzeitig muß das fragliche Sternbild sehr ausdrucksvoll und durch Leuchtkraft seiner Komponenten ausgezeichnet sein, also ein Gegenstück zur Ursa major bilden, bei welcher diese Voraussetzungen zutreffen.

Ein derartiges Sternbild ist nun das des Skorpions. Sein Aussehen ist das einer riesigen Schlange, deren Kopf (und speziell das Auge) durch den Stern Antares gegeben wird; da dieser rötlich funkelt, wird man sich das Auge der göttlichen Wasserschlange auch so gedacht haben. Von da an ringelt sich dann deren Körper in der bekannten Weise nach hinten. Soweit die Axe einer gewöhnlichen Schlange. Da die göttliche der Mexikaner aber mit den prachtvoll grünen Federn des Quetzal ausgestattet wird (warum, wissen wir nicht), so darf man vielleicht in der Linienverbindung der Sterne $\alpha-\beta$, $\alpha-\delta$, $\alpha-\pi$, $\alpha-\varrho$ einen Federschmuck erblicken, den die Sternenschlange auf dem Kopfe trägt, nötig für unsere Erkenntnis ist das aber nicht. Auch die „Federschlängen“ der Wanddekorationen im Raume eines Regenspriesters der Zuñi haben ihren Schmuck nur auf dem Kopfe²⁾.

Anschließend mag darauf hingewiesen werden, daß bereits vor dreißig Jahren Hermann Beyer den Quetzalcouatl als Sternbild ansah, wenn auch nicht speziell den so benannten Gott der „Historia“. Er kam damals zu der Auffassung, „daß die Tolteken, oder wer auch immer das komplizierte Kalenderwesen Alt-Mexikos aufgestellt hat, einen 13 teiligen Tierkreis besessen haben müssen, und daß Quetzalcoatl-Xiuhcoatl als erstes Glied, als Kopf, das erste Zeichen des Zodiaks und als Endglied das letzte wiedergegeben werden“³⁾. Etwas später kondensiert er den Quetzalcouatl zum „Gott des mexikanischen Zodiaks“: „seiner Naturbedeutung nach“ sei er der mexikanische Zodiak⁴⁾. In einer Zeichnung (Der „Drache“ . . . Abb. 11) werden auch sämtliche Komponenten dieses 13 teiligen Tierkreises vorgeführt, jedoch ohne astronomische Angaben, und man kann mit den 13 Sternbildern leider nichts rechtes anfangen.

Das Epitheton, welches der offenbar schlangengestaltige und daher zunächst Couatl d. i. „Schlange“ benannte Gott führt, nämlich Quetzal, das hier „mit Quetzalvogelfedern geschmückt“ bedeutet, ist nicht leicht zu verstehen. Charencey schrieb einmal diesbezüglich⁵⁾: „Le terme *quetzal*

¹⁾ Sehr treffend übersetzt 1629 Ruiz de Alarcon „Quetzalcouatl“ mit „culebra con penacho“ (Anales del Museo Nacional de México, VI, S. 153, México 1892). Nicht richtig dagegen ist die Übersetzung „culebra con cresta“ (ebda. S. 152).

²⁾ Stevenson, The Zuñi Indians . . . Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XXIII, plate 36, Washington 1904.

³⁾ Beyer, Der „Drache“ der Mexikaner. Globus, XCIII, S. 158, Braunschweig 1908.

⁴⁾ Beyer, Über den mexikanischen Gott Quetzalcoatl. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXIX, S. 87, 89, Wien 1909.

Auf S. 115—116 meiner spanischen Arbeit bin ich auf diese und weitere Aufsätze Beyers bereits eingegangen; ich halte es nicht für nötig, wieder darauf zurückzukommen.

⁵⁾ Charencey, Le folklore dans les deux mondes, S. 338, Anm., Paris 1894.

désignant un oiseau au brillant plumage avait fini par devenir synonyme de 'beau, précieux, excellent'". Aber das hätte sich mit irgendeinem entsprechenden, zur Titulatur geeigneten und gewordenen Adjektive wohl besser erreichen lassen. Nach Krickeberg (Völkerkunde S. 201) stellt die „Verkleidung der Federschlange“, in der Quetzalcouatl erscheint, „vielleicht das die Erdscheibe umgebende Meer dar“. Und ähnlich Preuß (Mexikanische Religion S. VIII): „Aus dem Namen Quetzalcouatl, grüne Federschlange, kann man schließen, daß er das Meer, insbesondere auch das Urmeer, und andererseits auch den Ozean des nächtlichen Himmels verkörpert.“ Es ist aber wohl nicht zu absurd, sich einmal in der Natur nach „Federschlangen“, besser „gefiederten Schlangen“ umzusehen, und da finden wir in der Tat zwar keine Schlangen im zoologischen Sinne, aber schlangenähnliche Lurche (Fischlurche), welche die normale Entwicklung zu Lungenatmern nie beenden, sondern zeitlebens mit äußeren Kiemen atmen; diese hängen an jeder Seite des Kopfes als drei federartige Büschel. Das sieht man an dem bekannten mexikanischen Axolotl, der etwa 14 cm lang wird und zwei Paar Extremitäten aufweist. Auch der sog. Armmolch, *Siren lacertina* aus Südcarolina, der 65—70 cm lang wird und nur zwei vordere stummelförmige Extremitäten besitzt (aalförmig, also viel eher schlangenähnlich ist), konnte von den nicht systematisch ge-



Abb. 3. Der sog. Armmolch (*Siren lacertina*), wohl irdisches Vorbild der mythischen Federschlange; nach Brockhaus, Conversations-Lexikon, 13. Aufl., XI, Artikel „Lurche“, Leipzig 1885.

schulten Indianern ganz gut als „gefiederte Schlange“ aufgefaßt werden¹). Vom Nachthimmel leuchtete sie dann in riesigem Ausmaße majestätisch herunter: als unser Scorpion genanntes Sternbild, dessen Hauptaxe den Körper bildet (die Verbindung Antares mit den benachbarten Ophiuchussternen ρ , ψ , . . . χ und φ eventuell die vordere Extremität), während, wie schon vorhin gesagt, die Verbindungen Antares — β , bzw. — δ , bzw. — π (bzw. — ϵ) wohl die Federbüschel bilden, die poetisch-phantastisch (vielleicht auch aus einem nicht überlieferten mythologischen Grunde!) als Schwanzfedern des herrlich schillernden Quetzal aufgefaßt wurden, mit welchen sich der astrale Couatl seinen Kopf schmückte. Jedenfalls hat ein irdisches Tier, sei es nun Schlange oder Armmolch, seine große Bedeutung in Religion und Mythologie der Indianer erst nach seiner Projektion an den Nachthimmel bekommen können.

Als ich die Auffassung, daß die mythische „Federschlange“ auf ein irdisches Tier zurückgeht, Herrn W. Krickeberg mitteilte, machte er mich

¹) Es ist mir nicht bekannt, ob die hier vorgebrachte Deutung bereits von anderer Seite aufgestellt wurde; sollte das der Fall sein, würde es für ihre Richtigkeit sprechen. Ist sie aber richtig, dann ist die Auffassung einer Schlange als einer gefiederten in Amerika entstanden, weil es in Asien Lurche mit Dauerkiemen nicht gibt.

auf eine Stelle in der „Historia general“ des Paters Sahagun aufmerksam¹⁾. Hiernach gebe es unter den „Schlangen“ des Landes eine namens Quetzalcoatli; sie käme in der heißen Gegend von Totonacapan häufig vor und sei von mittlerer Größe wie eine Wasserschlange; man nenne sie quetzalcoatli, weil sie Federn von der gleichen Art wie die prächtigen, quetzalli [Quetzal-federn] genannten hervorbringe; am Nacken (pescuezo) habe sie einige tzinitzcan²⁾ genannte, hellgrüne und kleine Federn; am Schwanz und an den Gliedern (oder Gelenken? eslabones) Federn wie der blaue und rotbrüstige Vogel Xiuhtotol; man bekomme diese Schlange selten zu sehen, auch wisse man nicht, wovon sie lebe. Wenn sie zum Vorschein komme, so tue sie es, um den zu beißen, der sie sehe; ihr Gift sei tödlich, der Gebissene müsse plötzlich sterben. Diese Schlange flöge [auf den Betreffenden zu], wenn sie beißen wolle; dann stürbe sie aber auch selber, weil sie mit einem einzigen Male ihr ganzes Gift und damit ihr Leben von sich gegeben habe.

Ich glaube, daß es sich hier um eine, der damaligen Zeit entsprechende phantastische Beschreibung der *Siren sp.* handelt, deren Lebensweise, nach Brehms spärlichen Angaben in seinem „Tierleben“ zu schließen, wenig bekannt sein dürfte. Wichtig in dem Passus des Paters Sahagun ist der einheimische Name des Tieres (quetzalcoatli) sowie die Auffassung der büschelartigen Kiemen als Federn ähnlich denen des Quetzal.

Unsere Auffassung des Quetzalcouatl als Scorpiussternbild wird nun indirekt auf anderem Wege durch andere Autoren bestätigt. Nach Kurt Breysig²⁾ ist nämlich Quetzalcouatl der Drachen der Urmythe; die Vorstellung von Drachen geht aber, wie ich bisher nur kurz skizzieren konnte³⁾, auf dieses Sternbild zurück. Gegen Breysig äußerte sich freilich s. Z. Paul Ehrenreich⁴⁾, ohne damit indessen die Grundfrage zu entkräften: „Ob die Federschlange dem Drachen der Urmythe homolog und nicht bloß analog ist, das ist nicht so leicht zu entscheiden, wie Breysig meint. Wir wissen nur, daß sie in der mexikanischen Mythe unzweifelhaft das östliche Meer repräsentiert, wenn wir die Deutung von Preuß als ‚Wasser der Morgenröte‘ für zu gesucht halten. Ihre direkten Verwandten sind die Balölökongs der Moki, die Schlangen der unterirdischen Wasser oder des Meeres der Unterwelt, die wiederum mit ähnlichen, aber minder individuell vorgestellten Schlangen anderer amerikanischer Mythenkreise⁵⁾ in Verbindung stehen.“ (Die Verbreitung der Idee einer Federschlange bei den Eingeborenen Amerikas kann in dieser Skizze nicht verfolgt werden.)

Die Autoren, welche bisher altmexikanische Gottheiten mit chinesischen gleichsetzten⁶⁾, sehen in Quetzalcouatl den grünen bzw. blauen Drachen Chinas, der unter allen Umständen im Scorpiussternbilde seinen

¹⁾ Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España* ... ed. Bustamante, III, S. 218—219, México 1830.

⁴⁾ Der spanische Text Bustamantes hat an dieser Stelle tezinitzcan, ein Druckfehler, wie aus Sahagun a. a. O. III, S. 167 hervorgeht. Krickeberg.

²⁾ Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905, spricht S. 54 von der „Drachennatur“ dieses Gottes. Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens insonderheit bei den amerikanischen Urvölkern. Zeitschrift für Ethnologie, 37, S. 216—218, Berlin 1905. — In dieser gekürzten Übersicht finden sich nicht die Punkte, auf welche Ehrenreich anspielt.

³⁾ Lehmann-Nitsche, Der apokalyptische Drache ... a. a. O.

⁴⁾ Ehrenreich, Götter und Heilbringer. Eine ethnologische Kritik. Zeitschrift für Ethnologie, XXXVIII, S. 544, Berlin 1906.

⁵⁾ Vgl. dazu das spätere Werk von Hartley Burr Alexander, *North American mythology* (= *The mythology of all races*, X), S. 188, S. 300, note 50, Boston 1916.

⁶⁾ Röck, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LII, S. 114, Wien 1922. — Kunike, Die Quadranten-Theorie. Eine Grundlage vergleichender Mythologie. Internationales Archiv für Ethnographie, XXXI, S. 118, Leiden 1932.

Ursprung hat. Den vier Himmelsrichtungen entsprechen jedoch nicht, wie Röck meint, „Tierverkleidungen“ der betreffenden vier Götter, sondern vier Sternbilder.

Was nun schließlich die Beziehungen zwischen Tezcatlipoca und Quetzalcouatl anbetrifft, so sind sie nach der „Historia“ verhältnismäßig einfach; es sind feindliche. Aber auch weiterhin, nachdem durch Entwicklung der priesterlichen Spekulation eine vielseitige, bizarre und z. T. widerspruchsvolle Erweiterung jeder dieser beiden Figuren stattgefunden hatte, treten jene uralten, primären Beziehungen doch immer wieder zutage. So meint K. Th. Preuß¹⁾, für den Quetzalcouatl als Quetzalfeder-schlange das Meer und das Wasser darstellt und einer älteren Schicht angehört, daß bezüglich seiner Beziehungen zu Tezcatlipoca die allumfassende naturmythische Bedeutung der beiden in der Hauptsache darauf zu beruhen scheine, daß (wie es in dem mexikanischen Kulturkreis auch sonst nachgewiesen werden könne) zwischen der Sonne und dem als Schlange aufgefaßten Weltmeer bzw. den unterirdischen Wassern ein ständiger Kampf bestehe, der aber für das Gedeihen der Welt notwendig sei dieser Erklärungsversuch wird nun weiter ausgeführt. Man könne also überhaupt nicht sagen, welche von den beiden Gestalten wichtiger sei, und man könne sie als unzertrennliche Begleiter gar nicht recht auseinanderhalten. Unzertrennliche Antagonisten sind sie bereits in der „Historia de los Mexicanos por sus pinturas“.

Als solche treten sie auch in der sicherlich ebenfalls sehr alten Sage vom Ballspiel zwischen den beiden auf, welche Mendieta²⁾ überliefert hat und Preuß³⁾ mit vollem Rechte mit dem Texte der „Historia“ in Verbindung setzt, da hier noch deutlicher „die ursprüngliche Überwindung Quetzalcouatls durch Tezcatlipoca . . . zum Ausdruck gebracht“ werde. Nach Mendieta spielte Tezcatlipoca, der sich an einem Seile aus Spinnenfäden vom Himmel herabgelassen hatte, mit Quetzalcouatl, damals seit langen Jahren Herr von Tulla (= Tollan), Ball, verwandelte sich dabei in einen Jaguar (so daß die erschreckten Tolteken in drängender Flucht in einen Fluß stürzten und ertranken) und verfolgte seinen Partner bis Cholula, wo dieser einige Jahre blieb. Schließlich verjagte Tezcatlipoca ihn mit einigen seiner Getreuen auch von dort bis Tlillapa oder Tizapan am Meeresufer, wo er starb und verbrannt wurde. Seine „Seele“ wurde zu einem Kometen. Preuß deutet diesen Mythos uranogen, denn der Ballspielplatz (tlachtli) sei der gesamte Himmel bzw. die ganze Welt, und die Gottheiten, die sich an den Enden des Ballspielplatzes befinden, seien „dieselben, die an den Welt- oder Himmelsenden stehen, in erster Linie Morgen- und Abendstern“. Könnten sie „in erster Linie“ nicht Sternbilder und zwar diejenigen sein, die wir nun schon so gut aus dem „Historia“-Mythos kennen?

III. Uitzilopochtli.

Anhangsweise muß noch auf diese Gottheit hingewiesen werden. In der „Historia de los Mexicanos por sus pinturas“ erscheint sie als jüngster der vier Urbrüder, Uitzilopochtli genannt „porque fué izquierdo“. „Izquierdo“ (links) = opochtli bedeutet hier „der Südliche“; uitzitzilin ist das Wort für Kolibri; in dessen Form erschien er den Seinen und mit dessen

¹⁾ Preuß, Der Mythos von Athen—Atlantis in der Religion des mythischen Zeitalters. Zeitschrift für Religionspsychologie, VII, S. 162, 164, Wien 1934.

²⁾ Mendieta, Historia eclesiástica indiana ed. Joaquín García Icazbalceta, Lib. II, cap. V (= S. 82—83), México 1870. — Deutsch z. T. bei Krickeberg, Märchen . . . S. 51.

³⁾ Preuß, Die Nayarit-Expedition . . . I, S. LXXI, Leipzig 1912.

Stimme sprach er zu ihnen¹⁾. Nun berichtet aber ein Hymnus, er habe „dem Manne aus dem Wolkenlande“, „dem Manne aus dem Lande der Kälte“ den einen Fuß genommen²⁾. Seler betont diesbezüglich in seinem Kommentar, daß nirgendwo in der mexikanischen Literatur eine Anspielung auf einen derartigen Vorgang zu finden sei, fügt aber hinzu, daß man versucht werde, an die bekannten Bilder Tezcatlipocas mit seinem einen, abgerissenen Fuße zu denken³⁾. Preuß⁴⁾ hält „das Land der Wolken“ für den nördlichen und „das Land der Kälte“ für den nächtlichen Himmel. Auf Grund der bereits abgehandelten Stelle in der „Historia“ glauben wir jedoch, daß es sich um ein und dieselbe mythische Persönlichkeit handelt, der es so schlecht ergangen ist; das Land der „Wolken“ und das der „Kälte“ wären also identisch. Auch dieses Mal treten also zwei gewaltige, göttliche Gegner auf, aber nicht, wie in der „Historia“, Quetzalcouatl gegen Tezcatlipoca, sondern dieses Mal Uitzilopochtli gegen einen nicht namentlich präzisierten. Da er diesen aber seines Fußes beraubt, kann es sich auch wieder nur um Tezcatlipoca sive Acxomocuil handeln. Die Zusammenstellung des Historiapassus mit dem Hymnusverse ist übrigens auch deswegen interessant, weil wir aus letzterem erfahren, daß der siegende Gott seinen Gegner des Fußes beraubt hat; die „Historia“ erzählt ja überhaupt nichts von einer Verletzung, die, wie gezeigt wurde, nur durch Bilderhandschriften und auf vergleichend-mythologischem Wege zu erschließen ist. Auch der Text der „Historia“ darf also wohl dahin ergänzt werden, daß es Quetzalcouatl war, der Tezcatlipoca durch einen gewaltigen Stockschlag zum Einbein machte.

Der Hymnus bringt also ein ganz kurzes Mythenfragment, das anscheinend ehemals eine Variante zu der von der „Historia“ überlieferten Geschichte der Urzeit darstellte; als Antagonist erscheint dieses Mal Uitzilopochtli gegen, wie wir nun ruhig behaupten können, Tezcatlipoca. Da die Sternbildnatur des letzteren von der „Historia“ ausdrücklich festgelegt ist, dürfen wir sie auch von Tezcatlipocas Gegner annehmen, mag derselbe nun Quetzalcouatl oder Uitzilopochtli heißen. Letzterer wird wohl unser Orionsternbild sein. Leider kommen wir nicht viel weiter. Von Uitzilopochtli, dem (späteren) kriegerischen Nationalgott der Azteken, gibt es nämlich fast keine bildlichen Darstellungen⁵⁾, die uns da führen könnten, aber er ist ein gewaltiger Streiter und kämpft gegen die eigene Schwester, der er den Kopf abschlägt, und gegen seine Brüder (ebenda). Eine physische Besonderheit indessen paßt gut zu unserer Annahme, ihn ursprünglich dem Orionsternbildgotte gleichzusetzen, und das ist die besonders herausgehobene Düntheit seines linken Fußes⁶⁾, die m. E. auf die Lichtschwäche des Fußsternes α Orionis zurückgeht. Krickeberg hält den Uitzilopochtli für einen Sonnengott; das mag er später geworden sein; ursprünglich, d. h. zur Urzeit der „Historia“ und des ihr wohl gleichzusetzenden Hymnus war er es nicht. Wie sein damaliger, urzeitlicher Gegner

1) Seler, Gesammelte Abhandlungen ... II, S. 966, Berlin 1904.

2) Ebenda S. 964.

3) Ebenda S. 969.

4) Preuß, Die Nayarit-Expedition ... I, S. LXXII.

5) Krickeberg, Völkerkunde ... S. 198.

6) Krickeberg, Märchen ... S. 87 und 348 (deutsche Übersetzung nach Sahagún und Kommentar). Krickeberg meint, es handle sich hier um einen Vogelfuß: hier sei offenbar an die Kolibriverkleidung des Gottes gedacht. Dann versteht man aber nicht, warum ausdrücklich nur der eine Fuß als dünn angegeben wird. H. Kunike behauptete (Uitzilopochtli. Der Erdball, III, S. 426, Berlin-Lichterfelde 1929), daß wie den beiden Tezcatlipoca auch dem Uitzilopochtli ein Fuß fehle, „was der ursprünglichen Mondnatur dieser Götter entspricht und auf den unvollständigen Mond zu deuten ist“. Nun fehlt dem Uitzilopochtli aber gar kein Fuß! Eine lunare Deutung wird also hinfällig.

Tezcatlipoca kann er ebenfalls nur ein Sternbild gewesen sein, das in Opposition zu Tezcatlipoca = Ursa major steht und untergeht, wenn jenes aufgeht und umgekehrt. Das trifft zu für Tezcatlipocas siderale Gegner, mögen sie nun Quetzalcouatl (= Skorpion) oder Uitzilopochtli (nach unserer Vermutung = Orion) sein.

Der ursprüngliche, in dem Hymnusfragment aufleuchtende Gegensatz zwischen Uitzilopochtli und Tezcatlipoca kehrt auch in der späteren Mythologie immer wieder. Hören wir die letzten diesbezüglichen Äußerungen Krickebergs¹⁾:

„Im aztekischen Götterhimmel, der wie der griechische und indische erst durch priesterlichen Synkretismus seine verwirrende Vielheit von Gestalten erhielt und daher auch eine Menge Götter umschließt, die die Azteken von anderen Nahua-Stämmen und Fremdvölkern übernahmen, stehen Uitzilopochtli und Tezcatlipoca einander gegenüber als der lichte Gott des Südens und der dunkle Gott des Nordens oder als Sonnen- und Mondgott. Aber auch zum Sternhimmel haben beide Beziehungen, Uitzilopochtli als Repräsentant des Morgensterns und der Sterne des Südhimmels (Centzon Uitznaua), Tezcatlipoca als Repräsentant des Abendsterns und der Sterne des Nordhimmels (Centzon Mimixcoua), unter denen besonders der ‚Große Bär‘ mit Tezcatlipoca identifiziert wurde.“

Der Ausdruck „identifiziert“ ist insofern nicht ganz zutreffend, als das Ursa major-Sternbild ja den Tezcatlipoca direkt darstellte.

Damit wären wir am Schlusse unserer Untersuchung des Schöpfungsberichtes aus der „Historia de los Mexicanos por sus pinturas“. Geben wir zunächst K. Th. Preuß das Wort, der die vier Schöpfergötter derselben richtig, aber nur ganz allgemein in folgender Weise charakterisiert (Mexikanische Religion S. VIII): „Die Schöpfergötter [Mixcouatl, Tezcatlipoca, Quetzalcouatl und Uitzilopochtli], die als Söhne Tonacatecutlis angesehen werden, müssen natürlich, da Sonne und Mond ganz zuletzt geschaffen wurden, ebenso wie die früher von ihnen ins Leben gerufenen Naturgottheiten logischerweise der Nacht angehören“; und fügen wir, nun spezialisierend, hinzu: also Sternbilder sein, so stimmen unsere Anschauungen aufs beste überein.

¹⁾ Krickeberg, Ein aztekischer Steinschild des Berliner Museums für Völkerkunde . . . Baeßler-Archiv, XIX, S. 51, Berlin 1936.

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 19. Februar 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

(1) Der Vorsitzende: Unsere Gesellschaft hat einen schmerzlichen Verlust erlitten durch den Tod des Herrn Prof. Dr. Lehmann-Nitsche, der vor wenigen Tagen 65jährig gestorben ist. Er gehörte zu den tapferen Ethnologen, die in jungen Jahren hinausziehen, ein ganzes Leben draußen forschen und arbeiten und am Abend ihrer Tage zurückkommen und uns noch an ihren Ergebnissen teilnehmen lassen. Herr L.-N. ist schon mit 25 Jahren Abteilungsleiter am Museum von La Plata geworden und hat einige Jahre darauf auch die Professur für Ethnologie und Anthropologie der Universität von Buenos Aires übernommen. Durch Forschungsreisen nördlich zu den Chaco-Indianern und südlich nach Patagonien und Feuerland hat er sein Feld bestellt und so 33 Jahre lang auf ihm gewirkt. Ein siebenbändiges Werk über die Volkskunde von Argentinien (1911—1926) hat er der dortigen Wissenschaft geschenkt. Nach seiner Rückkehr hat er uns mancherlei Proben seines weitgespannten Interessenkreises geliefert. Er beschäftigte sich mit dem gestirnten Himmel und seinen Beziehungen zu Märchen und Sagen, er knüpfte Fäden zur altindischen Kultur und fand im alten Testament Verwandtes zu heutigen Volksgebräuchen. Wenn in der Bibel Esau und Jakob nach langer Fehde sich wieder treffen und versöhnen oder wenn der junge Tobias auf seiner Reise nach Medien immer neue nahe Verwandte kennen lernt, heißt es jedesmal „und sie weineten“. Ebenso gehört es noch heute im Schwabenlande zu den Hochzeitsbräuchen, daß die Braut weinen muß, wenn die Gespielinnen ihre Geschenke bringen oder wenn die Eltern sie segnen. So machte er längstvergangene Zeiten und weit entfernte Völker lebendig und verständlich. Und in allem war er uns ein warmherziger Freund und treuer Kamerad. Er wird uns immer nahe bleiben!

(2) (3) Ihre angekündigten Vorträge halten:

Frl. Dr. Ehrhardt: Rassengeschichte und Rassenkunde des Estnischen Volkes. (Mit Lichtbildern.)

Herr Dr. Dittmer:

Ausgewählte Probleme der Estnischen Volkskunde

(mit Lichtbildern).

Das est- und livländische Haus nimmt unter den europäischen Bauernhäusern insofern eine Sonderstellung ein, als es unter einem Walmdach eine als Wohnraum benutzte Riege (= schornsteinloser heizbarer Raum zum Darren des nicht völlig ausgereiften Getreides), eine Tenne und je nach der Entwicklungsstufe einen oder mehrere Kammeranbauten enthält.

Manninen ist der Ansicht, „daß die Deutschen die“ (von ihnen versklavten) „Esten . . . und Letten . . . zwingen, in Riegen zu wohnen, wobei

das eigentliche Wohngebäude unterging ... Es ist kaum denkbar, daß sich der Wohlstand ... der estnischen Heidenzeit ... bei einem Volke hätte entfalten können, das in Riegen und Badstuben wohnte¹⁾“.

Dieser Ansicht widerspricht die Tatsache, daß Wohnriegen im Baltikum bereits vor der Befestigung der deutschen Herrschaft historisch bezeugt sind und auch bei den finnischen Völkern Nordosteuropas vorkommen. Daß das Wohnen in schornsteinlosen Häusern nichts mit dem Wohlstand zu tun hat, beweist die Entwicklung der verschiedenen europäischen Bauernhäuser zur Genüge. Aber auch bei den deutschen Gutshöfen und Pastoraten Liv- und Estlands waren noch im 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts Schornsteine selten. Zudem haben sich in Estland Rauchstuben gerade dort am längsten erhalten, wo niemals eine Unterdrückung seitens der deutschen Gutsbesitzer stattgefunden hatte, nämlich bei den Schweden der Insel Runö und bei den Setukesen des ehem. Gouv. Pskow. Allerdings haben die Gutsbesitzer im 19. Jahrhundert aus Gründen der immer dringender erforderlichen gewordenen Bau- und Brennholzeinsparung die Beibehaltung des Einhauses propagiert. Gleichzeitig haben sie aber durch Wort (Traktate) und Tat wesentlich zur Verbesserung des Riegenhauses (z. B. Einführung von heizbaren und mit Schornsteinen versehenen Wohnräumen) beigetragen.

Zur Klarstellung der Entwicklungsgeschichte ist eine Analyse der liv- und estländischen Riegen wie der Bauten der finnischen Völker erforderlich. Da die Kammeranbauten erst seit ca. 1800 in Aufnahme kommen und in der Terminologie (lett.: kambaris, maltuve; estn.: kam[b]er, vöorus = Vorhaus) deutlich ihre deutsche Herkunft verraten, verbleibt als ursprünglicherer Wohnriegentyp der zweiräumige. Die Kammern wurden in Livland vorwiegend den Schmalseiten angefügt (Abb. 1), in Estland auch den Längsseiten, so daß die Riege sehr oft als kastenartiger Raum von drei oder auch vier Seiten aus völlig eingekapselt wurde (Abb. 2). Die Tatsache, daß in alten Gebäuden die Riege oft nur durch die Tenne zugänglich war, läßt letztere als einen Vorraum zur Riege erscheinen. Es ist daher interessant, daß auf Dagden die Tenne mit demselben Namen koda benannt wird, mit dem sonst meist synonym für vöorus der kleine Vorraum (s. Abb. 2c) bezeichnet wird.

Den gleichen Grundriß finden wir auch bei den estnischen Badehäuschen. Die Parallele zwischen Bad und Riege erscheint noch enger bei Betrachtung des Ofens, der in beiden Fällen ursprünglich ein Hitzsteinofen war. Dieser ermöglicht ein Dampfbad auch in der Riege, und tatsächlich wurde in ganz Nordwest-Estland die Riege zum Baden benutzt. Umgekehrt kann bei der annähernden Gleichheit der einfachen zweiräumigen Riege mit der mit Vorraum versehenen Badstube letztere auch als Wohnung benutzt werden, sofern keine Tenne benötigt wird. Dies ist in der Tat der Fall bei landarmen Kättern, die dementsprechend „Badstübler“ genannt werden. Diese benutzen die „Badstuben“-Wohnung auch zum Darren und Dreschen ihres geringen Kornbesitzes, was schon aus dem 17. Jahrhundert berichtet wird und wie es auch in einräumigen Wohnriegeln Finnlands geschieht.

Interessanterweise kommt es in Nordestland auch vor, daß der Vorraum der Badstube als Küche benutzt wird. Besonders ursprünglichen Charakter haben hierbei die Formen, wo die Küche als Rundbau mit Kegeldach der viereckigen Badstube angefügt ist. Diese Form weist uns auf den dritten in Liv- und Estland vorkommenden Gebäudetyp: die Sommerküche (estn.: köök, paarkoda, pistkoda [= finn. pistekota]; lett.: nams, naminsch).

¹⁾ J. Manninen, Die Sachkultur Estlands II, S. 186. Tartu 1931.

Es ist dies ein konisches Stangenzelt mit oder ohne niedrigen Wallunterbau und mit einer offenen Herdstelle in der Mitte (Abb. 3). Es ist offensichtlich, daß wir hier die typische Behausung der nordeurasischen Jäger und Ren-

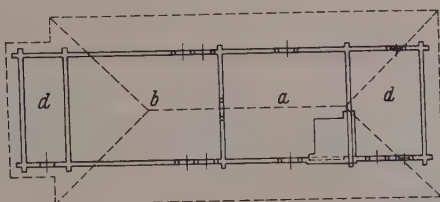


Abb. 1¹). Wohnriege aus Livland.
a = Riege, b = Tenne, c = Vorhaus, d = Kammer.



Abb. 2²). Wohnriege aus Estland.



Abb. 3³). Sommerküche aus Estland.

züchter vor uns haben. Daß das Stangenzelt ursprünglich die einzige Wohnung auch der baltischen und finnischen Völker gewesen ist, geht daraus hervor, daß sowohl nam(a)s wie koda ursprünglich „Behausung“ bedeutet hat und demgemäß auch die späteren entwickelteren Wohngebäude

¹) P. Kundziņš: Dzīvojamā rija Latvijā. Rīgā 1934. Abb. 19.
²) F. Leinbock: Die materielle Kultur der Esten, Tartu 1932. Abb. 30.
³) Photoarchiv des M. f. V. Berlin VIII EK 1728, phot. F. Linnus.

mit diesem Ausdruck belegt wurden. Auch bei den Ostfinnen wird das Küchenhaus mit dem gleichen Wort in den Formen kudo (tscherem.), kud (mordw.), kuala (wotj.) bezeichnet. Als Wohnraum oder Küche hat sich bei diesen Völkern das Stangenzelt nicht erhalten. Wir haben zwar Nachrichten, daß noch im vorigen Jahrhundert Mordwinen und Wotjaken Sommers im Walde in Zelten hausten, jedoch keine Beschreibungen der letzteren. Dafür hatte sich bei Syrjänen, Mordwinen und Tscheremissen das Stangenzelt als Darre erhalten. Das Getreide wurde an die locker gestellten Stangen gelehnt, unter denen in einer Grube die nötige Wärme durch ein offenes Feuer oder durch einen Ofen an der Hinterwand der Grube erzeugt wurde.

Die festgestellte Beziehung der ursprünglichen Riege zum Bade in bezug auf gleichen Grundriß und Ofen wird durch den erwähnten Grubenofen noch verstärkt. Frühere ganz- und halbunterirdische Bad- und Wohnstuben sind nämlich für die finnischen Völker einschließlich der Esten erzeugt, bei letzteren wurde noch bis in jüngere Zeit der Ofen allgemein vertieft angebracht. Auch in dessen Stellung an der Rückwand der Riege bzw. des Bades wirkt noch die notwendige Stellung des Grubenofens an der Rückwand der Grube, gegenüber dem Einstieg, nach.

Auch die Anfügung der Tenne an die Riege finden wir bei den Wolga-finnen; wobei diese allerdings nur ein offener, nicht immer überdachter Dreschplatz ist, welche Gestalt das günstigere Klima erlaubt.

Den aufgezeigten Gemeinsamkeiten in der Anlage der Riegen und Badstuben bei allen finnischen Völkerschaften steht die Verschiedenheit der Hausformen gegenüber. Während Nord- und Ostfinnen die Bauweise ihrer skandinavischen bzw. großrussischen Nachbarn mit Pfettendächern entlehnt haben, sind die liv- und estländischen Riegen mit Sparrendächern gedeckt (s. Abb. 2). Gegen die Vermutung Heikels und Rhamms, daß das estnische Dach auf niedersächsischen Einfluß zurückzuführen wäre, wendet sich Manninen (o. c.) mit der Behauptung, es handle sich hier um eine weißrussische Entlehnung. Er vergißt jedoch, daß die weißrussischen Walmdächer Rofendächer auf Firstsäulen sind; Sparrendächer fanden erst in jüngster Zeit aus Mitteleuropa Eingang nach Weißrußland. Für das liv- und estländische Sparrendach bleibt nur die deutsche Herkunft; das bezeugen auch die entsprechenden Bezeichnungen der Einzelteile (estn.: paarid, roovlatt, pantlatt; lett.: spāre, gēvele usw.) wie die typisch deutsche Schaubendeckung (russ.: „deutsche Deckung“).

Wir können also folgende Entwicklung der baltischen Wohnriege als wahrscheinlich annehmen: Vor der deutschen Landnahme diente das Stangenzelt als Sommerwohnung; als Winterwohnung und Darre wurde das (aus dem Süden entlehnte) Dampfbadehaus benutzt. (Wie so vieles andere könnte für dessen Ausgestaltung zum Vorraumhaus germanischer Einfluß angenommen werden, wie er auch in der Entwicklung des Hitzsteinofens zum Backofen vorliegt — das Brotbacken lernten die Finnen von den Germanen: estn.: leip, finn.: leipa < got.: hlaifs.) Daneben werden gemäß der nord- und osteuropäischen Wirtschaftsweise noch einzelne Speicherbauten (mit Pfettendach) und Viehpferche (estn.: laut = Stall < got.: lauta = Viehweide, estn.: tara = [Sommer-] Stall < ostseefinn. und balt.: = Umzäunung). Gedroschen wurde auf dem Tennenplatz, in der Riege oder im Vorhaus. Die niederdeutschen Eroberer faßten nun ihrer Sitte gemäß die Wohn- und Wirtschaftsvorgänge in einem Einhaus zusammen, wofür das ihnen gewohnte Sparrendach bestens geeignet war, während die osteuropäische Blockbauweise beibehalten werden konnte. Durch Vergrößerung der Tenne konnte gemäß der niederdeutschen Gewohnheit auch das Vieh in das Wohnhaus eingestellt werden (noch bis heute

findet sich in Estland der Gebrauch, Kleinvieh in der Riege und Tenne, in letzterer auch Pferde, zu halten). Dem Ofen wurde ferner der Herd angefügt (s. Abb. 2). Gegenüber dieser Durchsetzung der niederdeutschen Lebensgewohnheit ist die Abweichung vom Grundriß des Niedersachsenhauses — der durch die den Deutschen unbekannte Darrstube notwendig gegeben war — nicht so schwerwiegend. Bereits im alten slawischen Kolonialland Mecklenburg und Pommern ist der Grundriß des dort eingeführten Niedersachsenhauses verändert worden. Auch dieses selbst wies in seiner späteren Entwicklung eine Zweiteilung in Wohn- und Wirtschaftsräume sowie Seitentüren auf. Die geschilderte Entwicklung wurde noch durch die furchtbaren Kriegsnots vom 16. bis zum 18. Jahrhundert begünstigt, die eine möglichst einfache Bauweise der Höfe forderten.

Im zweiten Teil des Vortrages wurde gezeigt, daß sich in der materiellen Kultur Estlands nur wenig Spuren der finnischen Urzeit erhalten haben. Fast alle höheren Kulturgüter: Hausrat, Kleidung, Schmuck, entwickeltere Methoden des Ackerbaues und des Fischfanges sind von Germanen, Deutschen, Schweden und Russen entlehnt. Nur in der Jagd, die im Mittelalter noch eine große Rolle spielte, finden wir alte nord-urasiatische Fangmethoden.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 19. März 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

(1) Der Vorsitzende teilt mit, daß er dem Wunsche des Beirates, in seiner Eigenschaft als stellvertretender Vorsitzender während der Abwesenheit des Herrn Professor Lessing die Gesellschaft zu leiten, willfahren wolle.

(2) Durch den Tod verloren haben wir Herrn Wilh. Hahn in Klagenfurt.

(3) Der Vorsitzende spricht dem hochverehrten Mitgliede Prof. Alfred Maaß die herzlichen Glückwünsche der Gesellschaft zu seinem 75. Geburtstage aus. Prof. Maaß verwaltet seit 30 Jahren in aufopfernder täglicher Fürsorge die Angelegenheiten unserer Bibliothek. Wir sind ihm zu größtem Danke verpflichtet und wünschen ihm noch recht viele gute Jahre!

(4) Der Vorsitzende wird auch Herrn Generalarzt Dr. med. et phil. Georg Buschan in Stettin die Glückwünsche der Gesellschaft zu seinem 75. Geburtstage übermitteln. Herr Buschan ist, 1884 eingetreten, heute wohl unser ältestes Mitglied. Er ist 1888—1902 Sanitätsoffizier in der Marine gewesen und dadurch Ethnologe geworden. Er bereiste besonders Bosnien-Herzegowina, Kamerun und Ostasien. Seine Veröffentlichungen waren zunächst Einzelstudien: Prähistorische Gewebe und Gespinste 1889, Germanen und Slawen 1890, Gehirn und Kultur 1906, um dann zu zusammenfassenden Werken mit zahlreichen Mitarbeitern fortzuschreiten: Menschenkunde 1909, Völkerkunde, 3 Bde., 1910 und 1922—1926, die Sitten der Völker, 3 Bde., 1914—1920, Das Weib im Spiegel der Völkerkunde 1924. Herausgegeben hat Herr Buschan das „Centralblatt für Anthropologie“ von 1896—1913, den „Ethnologischen Anzeiger“ 1926 und den „Erdball“ seit 1926.

(5) Neu aufgenommen ist Herr Dr. Julius Glück, Berlin (Baumann).

(6) Den angekündigten Vortrag hält: Herr Dr. W. Lentz (als Gast): „Völkerschichten im Pamir-Hindukusch-Gebiet“. Mit Lichtbildern nach eigenen Aufnahmen.

Der Vortrag ist in diesem Heft der Zeitschrift abgedruckt.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 23. April 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

(1) Neu aufgenommen sind: Frau Bürgermeister A. Kuhr, Berlin (Schuchhardt) und Herr Dr. Dittmer, Bln.-Steglitz (Baumann).

(2) Den angekündigten Vortrag halten die Herren W. Unverzagt und O. Doppelfeld: „Bericht über die Ausgrabungen auf dem Bärhorst bei Nauen“.

(3) Anschließend werden zwei Tonfilme der Reichsführung SS vorgeführt, von denen der eine die hohe Kultur der alten Germanen im allgemeinen, der andere „Deutsche Vergangenheit wird lebendig“ die Ausgrabungen bei Nauen behandelte.

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 21. Mai 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt

Tagesordnung:

Ihre angekündigten Vorträge halten:

(1) Herr Beyer (New Orleans):

Die Tagesdaten auf dem Maya-Altar des mexikanischen Nationalmuseums.

Das in der Abb. 1 wiedergegebene Monument des Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía de México ist leider eines der älteren Stücke ohne Herkunftsangabe, und wir können zunächst nur aus der Tatsache, daß es dort aufgestellt ist, den Schluß ziehen, daß es irgendwo in Mexiko gefunden sein muß. Es handelt sich unzweifelhaft um eine Mayaskulptur der Blütezeit, die jedenfalls aus dem heutigen Chiapas oder Tabasco kommt.

Leider läßt sich keine der 15 Hieroglyphen, die in Ringform angeordnet sind, als typisch für eine bestimmte alte Mayastadt oder Region bezeichnen. Die mexikanischen Autoren reden von „estilo palencano“¹⁾, doch ist das wohl nur im Sinne einer allgemeinen Ähnlichkeit gemeint. Spinden hält freilich die Herkunft aus Palenque selbst für möglich²⁾. Beachtenswerter ist Bloms Ansicht, daß das Gestein den Toniná-Skulpturen entspreche. Er hat das Objekt auch seiner Beschreibung der Monumente dieser Ruinenstadt angefügt und weist nach, daß runde Steintafeln mit Hieroglyphen am Rande für Toniná charakteristisch sind³⁾. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß der guterhaltene Steindiskus unserer Abb. 1 tatsächlich aus Toniná (in der Nähe von Ocosingo im Staate Chiapas gelegen) stammt.

¹⁾ Francisco del Paso y Troncoso, Catálogo de la Sección de Mexico. Exposición Historico-Americana de Madrid, Bd. 2, S. 393—394. Madrid 1892—93.

Jesús Galindo y Villa, Catálogo del Departamento de Arqueología del Museo Nacional. Primera Parte. Galería de Monolitos. Tercera Edición. Mexico 1901, S. 68. — Album de Antigüedades que se conservan en el Museo Nacional de México. Mexico 1902, Tafel 142.

²⁾ Herbert J. Spinden, A Study of Maya Art. Memoirs of the Peabody Museum of Harvard University, Cambridge, Mass., 1913, S. 194.

³⁾ Frans Blom und Oliver La Farge, Tribes and Temples. New Orleans, La 1927, S. 303 und 305.

Der bekannte Mayaforscher Sylvanus G. Morley hat 1923 eine kurze Beschreibung des Denkmals und eine Entzifferung der zwei dort vorkommenden Tageszeichen mit ihren Zahlen veröffentlicht¹⁾. Er bestimmte die beiden chronologischen Hieroglyphen als 9 Ahau und 13 Ahau und glaubte, die erstere auf das Datum 9. 19. 0. 0. 0, 9 Ahau 18 Mol beziehen zu können.

Ich stimme mit Morley bezüglich des ersten Tagesdatums (links über der Figur) überein, das er 9 Ahau liest. Es sind in der in einem Rahmen eingeschlossenen Hieroglyphe bei genauem Hinsehen drei kleine Kreise und eine Bogenlinie zu erkennen, d. h. die charakteristischen Einzelheiten des Tageszeichens Ahau.

Dagegen muß ich seine Lesung des zweiten Tagesdatums (unter der Figur) als 13 Ahau ablehnen. Die fragliche Hieroglyphe (Abb. 2) weicht von der gebräuchlichen Form dieses Tageszeichens in verschiedenen Einzelheiten ab. So liegen beispielsweise im Ahau-Zeichen die beiden oberen Kreise immer etwas unter dem Umriss, ohne ihn zu berühren; unten hat das gewöhnliche Ahau einen weiteren kleinen Kreis, der von einer Bogenlinie umschlossen wird. In der Abb. 2 fehlt der untere Kreis, und statt eines Bogens oder Ovals sieht man eine dreiteilige Bogenlinie. Diese Eigentümlichkeiten treten aber in einem anderen Tageszeichen, nämlich Akbal, auf (siehe Abb. 3). Es kann deshalb keinem Zweifel unterliegen, daß Abb. 2 „13 Akbal“ zu interpretieren ist.

Damit ist nun die Entzifferung der beiden Tagesdaten als „9 Ahau“ und „13 Akbal“ einwandfrei festgelegt.

Unter den 13 restlichen Hieroglyphen scheint rechts vom Beschauer noch das Monatsdatum „7 Zotz“ vorzukommen. Es paßt aber zu keinem der beiden Tage und ist möglicherweise gar kein Monatstag, sondern ein Symbol (Zahl 7 und Fledermauskopf).

Da Tagesdaten ohne das dazugehörige Monatsdatum (bzw. bei Ahau ein darauf folgendes Tun-Zeichen) selten auf Denkmälern vorkommen, müssen wir annehmen, daß entweder unser Diskus ursprünglich als „Altar“ im Zusammenhang mit einer ausführlichen Inschrift aufgestellt war, welche die Lage der Tage im chronologischen System sicherte, oder aber, daß es sich um eine Kombination von zwei Tagen handelt, die den Priestern wohl-



Abb. 2.
Hieroglyphe 13 Akbal.
Detail der Abb. 1.



Abb. 3.
Tageszeichen
Akbal. Palenque.



Abb. 1. Oberseite des Maya-Altars.

¹⁾ Sylvanus G. Morley, *Archeology*. Carnegie Institution Year Book No. 22, S. 269. Washington 1923.

Dies Vorkommnis kann natürlich ein bloßer Zufall sein. Andererseits spricht aber doch die Seltenheit einer solchen Kombination für die Möglichkeit, daß hier eine Parallele vorliegt. Unter dieser Voraussetzung sind die betreffenden Hieroglyphen des Mayamonumentes des Nationalmuseums wie folgt zu umschreiben:

Hieroglyphe 1 (9.6.0.0.0) 9 Ahau (3 Uayeb)

Hieroglyphe 10 (5. 3. 3) (9.6.5.3.3) 13 Akbal (16 Uo)¹⁾.

Der parallele Passus in Palenque ist in einer langen Inschrift enthalten, die mit dem Datum 9.12.11.12.10, 8 Oc 3 Kayab, endet. Ebenso wenig wie im Inskriptentempel hätte dann 9 Ahau auf der Steinplatte der Abb. 1 als Datum der Herstellung bzw. Einweihung des Denkmals zu gelten.

Dieser Ansicht gegenüber muß aber betont werden, daß in Toniná eine andere runde Steinplatte vorkommt, die zwar bedeutend größer ist, aber auch den Hieroglyphenring am Rand besitzt und die in der Mitte dasselbe Datum 9 Ahau aufweist²⁾. Wenn auch hier ebenfalls weder eine Monats- noch eine Tun-Hieroglyphe vorzukommen scheint — die Schriftzeichen sind leider zu verwittert, um mit Bestimmtheit reden zu können —, so legt doch in diesem Falle die 9 Ahau mit ihrer Vorzugsstellung im Zentrum eine Deutung als Datum der Inauguration nahe. Ob aber in beiden Fällen dasselbe 9 Ahau Datum gemeint ist, ist sehr zweifelhaft; wahrscheinlich handelt es sich um zwei verschiedene Tage 9 Ahau.

Sollte nun 9 Ahau den Tag der Errichtung des Denkmals darstellen, so ist es aller Wahrscheinlichkeit nach der Endtag eines Katun-Viertels. Es kommen dafür folgende Möglichkeiten in Betracht:

9. 2. 15. 0. 0
 9. 6. 0. 0. 0
 9. 9. 5. 0. 0
 9. 12. 10. 0. 0
 9. 15. 15. 0. 0
 9. 19. 0. 0. 0
 10. 2. 5. 0. 0

Wir können ohne weiteres die beiden ersten „Long Count“-Daten als zu früh für unseren Fall ausscheiden, und auch das dritte kommt kaum in Frage. Ebenso kann man wohl das letzte Datum als zu spät fallen lassen. Es bleiben dann nur 9. 12. 10. 0. 0, 9. 15. 15. 0. 0 und 9. 19. 0. 0. 0 für die engere Wahl übrig, die zu den sonstigen in Toniná uns erhaltenen Daten passen. Welche dieser drei Positionen im Mayasystem aber für Abb. 1 in Frage kommt, das wage ich nicht zu entscheiden. Unsere Methoden sind doch noch nicht so verfeinert, um in diesem Falle etwa auf Grund stilistischer Kriterien eine Festlegung zu erlauben.

Morley ist freilich geneigt, das Denkmal dem Datum 9. 19. 0. 0. 0 zuzuweisen, weil er voraussetzt, daß es einem Katun-Ende entspricht. Zu einer solchen Voraussetzung liegt aber gar kein Grund vor, da in Toniná mehrere Monumente auf Katun-Viertel fallen, ganz so wie in vielen anderen Städten der Maya-Blütezeit.

Es gibt nun noch eine weitere Möglichkeit, dem Problem beizukommen. Wir haben Grund zu der Annahme, daß zu mancher (jeder?) Stele von Toniná ein Altar gehörte, und wir könnten nun versuchsweise unsere zwei

¹⁾ Die Hieroglyphe 16 Uo ist auf Maudslays Abguß (Photographie in seiner „Archaeology“, Bd. 4, Tafel 57) schlecht herausgekommen und die danach angefertigte Zeichnung (auf Tafel 60) ist natürlich ebenfalls ungenau. Im Original sind die Hauptzüge der Monatsglyphe Uo aber ganz gut erkennbar.

²⁾ Siehe Beschreibung und Abbildung dieses Altars in „Tribes and Temples“, S. 285—286.

runden Steine zwei verschiedenen Stelen mit dem Datum 9 Ahau zuweisen, wobei der große Diskus (Monument T-16) einer entsprechend großen Stele und der kleine Diskus (Abb. 1) einer kleineren Stele beizugesellen wäre. Das klingt sehr plausibel und einfach; es ist aber doch zu bedenken, daß uns nur ein Teil der Stelen für eine Serie von Katun-Vierteln erhalten ist und daß eine ganze Anzahl Zwischenglieder fehlen, die entweder zerstört worden sind oder aber noch im Schutte vergraben liegen. Von runden Altären sind heute im Tale von Ocosingo nur noch drei vorhanden, obwohl augenscheinlich im 17. Jahrhundert mehr davon existierten¹⁾. So können wir auch von dieser Methode kaum sichere und eindeutige Resultate erwarten.

Wenn wir nun wenigstens einen Versuch in dieser Richtung machen, so stehen wir gleich vor dem Dilemma, daß wir zwei Altäre mit dem Tage 9 Ahau haben, aber nur ein anderes Monument kennen, auf dem sicher ein 9 Ahau Datum als Katun-Viertel erscheint. Es ist dies ein annähernd würfelförmiges Objekt, das Blom als T-8 aufführt und als Piedestal einer Stele deutet. Die ungewöhnlich große Form dieses Stückes würde ganz gut mit dem großen Altar T-16 harmonieren, und wir hätten dann 9. 12. 10. 0. 0, 9 Ahau 18 Zotz, als gemeinsames Datum dieser zwei Bildwerke.

Damit würden dann die oben angegebenen drei möglichen Daten für Abb. 1 auf zwei verringert werden: 9. 15. 15. 0. 0 und 9. 19. 0. 0. 0. Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß wir mit der vorgeschlagenen Verbindung der beiden Monumente T-8 und T-16 das Richtige getroffen haben, so ist der sehr hypothetische Charakter einer solchen Maßnahme doch nicht abzuleugnen.

Das Datum 9 Ahau kommt allerdings noch auf einem anderen Stelensockel vor (Blom's T-1), aber es fällt nicht auf ein Katun-Viertel, sondern auf den Mayatag 9. 18. 7. 13. 0. Morley hat es zwar als 9. 15. 15. 0. 0 bestimmt, aber das ist ein Irrtum, der sich heute berichtigen läßt, was ich an anderer Stelle zu tun gedenke.

Schließlich könnten wir noch die Möglichkeit ins Augen fassen, daß eines der beiden Tagesdaten des Steindiskus durch die Glyphe G der Supplementärserie näher bestimmt wäre, wie das ziemlich häufig auf den Denkmälern von Toniná der Fall ist.

Wenn wir daraufhin die auf 9 Ahau unmittelbar folgende Hieroglyphe beschauen, so kommen wir zu einer glatten Ablehnung: sie hat mit keiner der uns bekannten Formen auch nur die geringste Ähnlichkeit. Hingegen kann die nach 13 Akbal stehende Hieroglyphe (Abb. 4) recht wohl eine Form der Glyphe G 7 der Supplementärserie darstellen. Wir haben darin das Symbol Zac als Hauptglyphe und davor ein Endungszeichen, eine Kombination, die ohne Bedenken als Variante eines der von Thompson angeführten Beispiele²⁾ aufgefaßt werden kann. Sie hat ein anderes Endungszeichen, aber das ist wahrscheinlich belanglos.

Wenn diese Identifizierung berechtigt sein sollte — und ich bin nicht abgeneigt, das zu glauben —, dann kann sie uns dazu dienen, die im Anfange behandelte Parallelität mit einem Palenque-Passus als unhaltbar nachzuweisen. Das Akbal-Datum in Palenque hat die Position 9. 6. 5. 3. 3; es müßte also von der Glyphe G 0 begleitet sein und nicht von G 7.

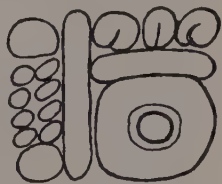


Abb. 4.
Hieroglyphe G 7.
Detail der Abb. 1.

¹⁾ „Tribes and Temples“, S. 259.

²⁾ J. Eric Thompson, *Maya Chronology: Glyph G of the Lunar Series*. *American Anthropologist*, Bd. 31, S. 230, Abb. 8.

Nach den Eigentümlichkeiten des Tzolkin-Systems kommen nur zwei Positionen für das von G 7 bestimmte 13 Akbal in Frage:

—.—.—.0. 0, 9 Ahau ———	—.—.—.0. 0, 9 Ahau ———
2. 3	11. 3
—.—.—.2. 3, 13 Akbal ———, G 7	—.—.—.11. 3, 13 Akbal ———G 7

Das würde für die beiden in Betracht kommenden Ahau-Daten 9. 15. 15. 0. 0 und 9. 19. 0. 0. 0 in nachstehender Weise zu vervollständigen sein, wenn wir uns auf die nächstfolgenden zwei Möglichkeiten beschränken:

9. 15. 15. 0. 0, 9 Ahau 18 Xul	9. 15. 15. 0. 0, 9 Ahau 18 Xul
2. 3,	6. 11. 3
9. 15. 15. 2. 3, 13 Akbal 1 Chen, G7	9. 16. 1. 11. 3, 13 Akbal 11 Pax, G7
9. 19. 0. 0. 0, 9 Ahau 18 Mol	9. 19. 0. 0. 0, 9 Ahau 18 Mol
2. 3	6. 11. 3
9. 19. 0. 2. 3 13 Akbal 1 Zac, G 7	9. 19. 6. 11. 3, 13 Akbal 11 Cumku, G7.

Von den möglichen vier Lösungen sind die beiden mit dem Intervalle 2. 3 vorzuziehen, da sie das nächste auf 9 Ahau folgende 13 Akbal betreffen. Das zweite Intervall (6. 11. 3) ist nicht nur bedeutend länger, sondern überschreitet auch die Dauer eines Katun-Viertel (5. 0. 0).

Unser Problem hat sich hiermit zwar etwas vereinfacht, wir haben aber immer noch mit zwei Positionen (9. 15. 15. 2. 3 oder 9. 19. 0. 2. 3) des Akbal-Datums zu rechnen. Hier kommt uns nun der Umstand zu Hilfe, daß für das erste der beiden Daten ein Parallelfall existiert, während das zweite allein stehen würde. Auf der aus Tikal stammenden Holzplatte des Ethnographischen Museums in Basel kommt das Datum 9. 15. 15. 2. 3, 13 Akbal 1 Chen vor, das nebenbei gesagt, zuerst von Eduard Seler richtig entziffert wurde¹⁾. Wir werden also dieser „Long Count“-Stelle des 13 Akbal den Vorzug zu geben haben.

Während die Übereinstimmung unserer zwei Tagesdaten mit zwei gleichen Tagen in Palenque aus guten Gründen als bloßer Zufall gedeutet werden mußte, liegt der Fall für das Tikal-Datum weit günstiger. Hier stimmt nicht nur das Tagesdatum, sondern auch das Uinaldatum und die Position im „Long Count“ mit dem für den Altar angenommenen Datum 9. 15. 15. 2. 3, 13 Akbal 1 Chen überein. Da dies Datum ziemlich sicher astronomische Bedeutung hat, muß man folgern, daß die Priester von Toniná und Tikal das gleiche Phänomen beobachteten oder berechneten. Wenn auch bei dem Fehlen von Monatsdaten auf dem Altare keine absolute Gewißheit für unsere chronologische Festlegung zu erzielen ist, so darf man dafür doch eine große Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen.

Als ganz sicheres Ergebnis unserer kurzen Untersuchung können wir die Bestimmung des zweiten Tagesdatums als 13 Akbal (statt 13 Ahau) buchen, wohingegen nur eine beträchtliche Wahrscheinlichkeit für die richtige Ergänzung und die Position der Daten beansprucht werden kann. Immerhin darf behauptet werden, daß die weitaus beste Interpretation

¹⁾ Zunächst bestimmte Seler Ende des Jahres 1899 (Die Monumente von Copan etc., Ges. Abh., Bd. 1, S. 751) das Datum 13 Akbal 1 Chen als solches, und dann 1900 (Die Cedrel-Holzplatten von Tikal etc., Ges. Abh., Bd. 1, 849) auch dessen Stelle im Kalendersystem der Maya. Merkwürdigerweise veröffentlichte der sonst so zuverlässige Maudslay in der April 1902 herausgegebenen Lieferung seines großen Werkes über die Ruinen Mittelamerikas (Biologia Centrali-Americana, Archaeology, Bd. III, Tafel 78) eine Zeichnung der Holztafel, in der irrtümlich die Zahl 18 (statt 13) vor Akbal angegeben ist.

der zwei Tagesdaten die oben gegebene ist, die hier noch einmal in kürzester Form wiederholt sei:

(9. 15. 15. 0. 0) 9 Ahau (18 Xul)

(2. 3)

(9. 15. 15. 2. 3) 13 Akbal (1 Chen) G 7.

Zu erwähnen wäre noch, daß 9. 15. 15. 0. 0 nach der Goodman-Thompsonschen Korrelation dem 30. Mai 746 n. Chr. des julianischen Kalenders entspricht und wahrscheinlich den Einweihungstag des Monumentes angibt.

(2) Herr Kauffmann (Zürich) als Gast:

„Kopffäger und Bergbauern. Meine Expedition zu den Naga in Assam“
(mit Lichtbildern und Film).

Sie alle haben gewiß, und besonders im vergangenen Jahre, immer wieder in den Zeitungen Nachrichten von schweren Kämpfen der Briten mit den Eingeborenen an der Nordwestgrenze von Indien gelesen. Wenn in Indien etwas los ist, steht immer diese Nordwestgrenze im Brennpunkte des Interesses. Lassen Sie mich Sie heute abend nun einmal zu der wenig beachteten Nordostgrenze Indiens führen, von deren Begebenheiten man in der Öffentlichkeit ja erstaunlich wenig vernimmt.

Selbstverständlich hat das seine guten Gründe. Strategisch droht hier kaum eine Gefahr von einer gewissen Großmacht, wie im Nordwesten. Das breite Hochland von Tibet ist Indien vorgelagert und von Tibet herüber führen nur wenige enge Pässe durch mit dichtestem Dschungel bekleidetes Gebirge. Hier können bestenfalls einzelne Kompanien, nie aber ganze Heere operieren. Ohne weiteres macht das das wild zerschnittene, äußerst unwegsame Gelände unmöglich, in dem dazu noch sehr kriegerische Völker, die Abor und Mischmi hausen.

Weiterhin aber ist es das Verwaltungssystem, das sich bemüht, nur recht selten Nachrichten aus diesen Gegenden nach außen dringen zu lassen. Oder wie mir ein hoher englischer Beamter sagte: „Die Außenwelt braucht gar nicht zu wissen, daß es diese Berge hier überhaupt gibt.“ Die ganze Landgrenze Indiens ist nämlich durch sog. „Frontier-Tracts“, Grenzbezirke, abgeriegelt, die unter der politischen Leitung eines Zivilbeamten stehen, dem einige wenige Offiziere mit eingeborenen Polizeitruppen beigegeben sind. Und diese Abriegelung geschieht nicht nur gegen die wilden Stämme jenseits der Grenzen, sondern auch gegen den Zustrom von Fremden, besonders von Indern aus dem Innern des Landes, die man möglichst fernhalten, keineswegs aber auf Siedel- oder Geschäftsmöglichkeiten aufmerksam machen will. Um in einen solchen Grenzbezirk zu gelangen, bedarf es also einer nur unter großen Schwierigkeiten erhältlichen Erlaubnis durch die Kaiserlich-Indische Regierung in Delhi. Bis der ganze Instanzenweg über das Foreign Office in London — India Office — Regierung in Delhi und weiter über den Provinzgouverneur bis zum Distriktsleiter durchlaufen ist, können lange Monate vergehen. Mein Gesuch wurde seinerzeit, als die Zeit drängte, durch das India-Office höchst freundlicherweise telegraphisch weitergegeben, und Rs. 200/—Zoll für Expeditionsgepäck wurde mir auf Bemühungen des Deutschen Generalkonsulats Kalkutta durch die Indische Regierung auf Heller und Pfennig zurückerstattet. Wenn ich dazu noch die großen Aufmerksamkeiten und oft sehr beträchtlichen Müheleistungen britischer Regierungsstellen anführe, besonders bei Kuli- und Dolmetschergestellung, sowie durch Erlaubnis, die Regierungsrasthäuser kostenlos zu benutzen, was nicht einmal britischen Beamten gewährt wird, so möchte ich hier vor aller Öffentlichkeit den sorglichen Britischen Regierungsstellen sowohl, wie unseren lebenswürdigen Konsuln in Kalkutta

und Colombo, meinen verbindlichsten Dank aussprechen. Und dabei will ich auch nicht all die deutschen Volksgenossen vergessen, die mir drüben so große Gastfreundschaft gewährten und mir überall mit Rat und Tat beistanden.

Um in die Naga-Berge zu gelangen, deren höchste Kette, das sog. Patkoigebirge, die Grenze zwischen der nordostindischen Provinz Assam und dem seit vergangenem Jahre politisch von Indien abgetrennten Burma bildet, fährt man mit der Bahn in etwa 30stündiger Fahrt von Kalkutta bis zur Station Manipur-Road. Um 13 Uhr verläßt der Zug Sealdah-Station, es geht zunächst nach Norden, und biegt dann nördlich des Brahmaputra nach Osten um. Nachts zeigen sich im gleißenden Mondlicht die Garo-Berge, am Morgen heißt es auf den Fährdampfer umsteigen, der einen auf das linke, das Südufer, des gewaltigen Brahmaputra-Stromes bringt. Nun beginnt eine ziemlich tolle Fahrerei in der Assam-Bengal-Railway, die nur Meter-Spurweite hat, nichtsdestoweniger mit solchem Tempo lossaust, daß man wie in einem Schiff geschaukelt wird. Häufige Überschwemmungen in der weiten, meist mit Wasserreis bepflanzten, hie und da von Urwald bedeckten Assam-Ebene unterspülen gelegentlich die Bahnlinie, so daß sich die Geleise absenken und Entgleisungen recht häufig sind. Was die Fahrt mit diesem Vehikel nicht gerade erbaulich macht. Zur Rechten tauchen hier die Khasi-, zur Linken etwas später die Mikir-Hills auf. Diese Namen sagen Ihnen ja nichts, aber Sie werden mir glauben, wenn man sie jahrelang sozusagen als tägliches Brot in der durchwälzten Literatur genossen hat, da fängt dann doch das Herz lebhaft zu schlagen an, wenn sie so plötzlich greifbare Gestalt annehmen, und man nun dem langersehnten Ziel ganz nahe ist.

Bei Dunkelheit, um 20 Uhr, kommt der Zug endlich in Manipur-Road an, wo, wie der Name sagt, die Straße über die Berge zum Eingeborenentaate Manipur beginnt. Aus dem Gewimmel von Gestalten im flackernden Lichte der Petrollampen (denn Elektrisch gibt es nur in wenigen, großen Städten) löst sich ein eingeborener Polizeioffizier, der einen zum Dak-Bungalow geleitet, wo bereits durch den Deputy-Commissioner, d. h. etwa Distriktsleiter, des Naga Hills Distrikts Quartier gemacht ist. Am nächsten Morgen fährt man dann mit Leichtlastwagen, auf dem das viele Gepäck untergebracht ist, los.

Ja, das viele Gepäck! Hat man da Kisten und Kasten mit einer vollkommenen Tropen- und Expeditionsausrüstung, die nicht nur viel Geld kostete, sondern deren Zusammenstellung auch enorm Zeit durch Herumfragen und Herumschreiben in Anspruch nahm. Gar bald stellt sich heraus, daß man kaum die Hälfte wirklich braucht und den Rest auf billigere und bequemere Weise in Kalkutta, wenn nicht überhaupt erst an Ort und Stelle hätte erstehen können. Tropenkleider erhält man drüben nicht nur zweckmäßiger und besser, sondern viel, viel billiger. Ein Beispiel: An einem, im übrigen viel zu schweren, Tropenanzug gingen die Ärmel nach dem ersten Waschen bis zum Ellbogen ein, drüben verkauft der Schneider nur Ware, die bereits durch Waschen ihre spätere Normalgröße angenommen hat. Lachend erklärten mir die Offiziere und Beamten in den Bergen, daß es ihnen trotz sorgsamster Erkundigungen bei ihrer ersten Ausreise genau so ergangen sei. Alte Indienfahrer scheinen sich verschworen zu haben, den Neuling durch falsche Angaben hineinzulegen. Zu Nutz und Frommen aller zukünftigen Reisenden möchte ich Ihnen warm empfehlen, möglichst erst nach Eintreffen am Reiseziel einzukaufen, wenn man ganz genau weiß, was eigentlich benötigt wird, denn die Ausrüstung ist für alle Weltgegenden verschieden. Ich für meinen Teil werde das nächste Mal buchstäblich gerade nur Stock und Hut nehmen und im weiteren bestenfalls photographisches und filmisches Gepäck von Europa mitnehmen.

Nach einigen Kilometern, am Fuße der von Nebel verhangenen Berge, ist ein Schlagbaum, der die „Inner Line“ bezeichnet. Hier ist eine kurze Erklärung der Distrikteinteilung am Platze: Die Station Manipur-Road ist bereits Naga Hills Distrikt, also Grenzbezirk, hier aber kann noch jeder aussteigen und beliebig herumgehen. Weiter nach Osten kommt die sog. „Innere Linie“, die zu überschreiten nur mit Spezialerlaubnis möglich ist. Damit sind wir in den eigentlichen Bergen angelangt. Im Osten des Distriktes beginnt dann das unbesetzte Gebiet, das wiederum zweigeteilt ist. Zunächst kommt die sog. „Control Area“, dann erst völlig freies, nicht vermessen und überhaupt unbekanntes Land. Auf der Seite von Burma wiederum die gleiche Abstufung. Im Kontrollgebiet wird zwar keine tatsächlich britische Herrschaft ausgeübt, doch stehen die Naga dort unter gewissen Verpflichtungen. So müssen die Dörfer Träger stellen, wenn Militär durch ihr Land zieht, sie dürfen ihre Kopfjagd-Ambitionen nicht auf das verwaltete Gebiet ausdehnen und dürfen bei Kämpfen unter sich keine Feuerwaffen gebrauchen. Die Häuptlinge, Dorfältesten und Dolmetscher werden gleich wie im verwalteten Gebiet von der britischen Regierung mit leuchtend roten Woldecken beschenkt, die sie mit Stolz als Auszeichnung tragen. Ein scheinbar unbedeutender und doch äußerst geschickter Schachzug der britischen Verwaltungsmethode.

Doch davon erfahren wir erst, wenn wir nach etwa drei Stunden Fahrt den 1400 m hoch gelegenen Verwaltungshauptort Kohima erreicht haben. Der kleinere nördliche Teil des Distrikts steht unter einem Subdivisional Officer in Mokokchung. Kohima besteht aus drei Teilen:

Erstens: dem eigentlichen Eingeborenendorfe, das von Angami-Naga bewohnt wird.

Zweitens: dem Verwaltungsviertel mit den Kasernen, dem Fort, wo sich Verwaltungsgebäude und Post befinden, und den Bungalows der Beamten und Offiziere.

Drittens: dem Dukân oder Bazar, einer „Laden“-straße aus erbärmlichen Wellblechbaracken, wo fast ausschließlich geriebene indische Händler versuchen, den Naga ihre wenigen, sauer genug verdienten Groschen abzuknöpfen. Das zum Leben wichtigste kann man hier einkaufen: Lebensmittel einschließlich Konserven, Taschenlampenbatterien, Petroleum, Handwerkszeug usw.

Die erste Schwierigkeit in Kohima besteht darin, einen des Englischen wenigstens einigermaßen mächtigen Dolmetscher aufzutreiben, von dem man mit Hochdruck die Kenntnis der Verkehrssprache, des sog. Naga-Assamesischen, erwerben muß. Denn dieses gebrochene und in seiner Grammatik aufs äußerste vereinfachte und der Naga-Zunge angepaßte Assamesisch, mit zahlreichen Brocken aus Englisch, Gurkhali, Naga und besonders Hindustani gespickt, wird von den meisten Naga-Männern verstanden, wenngleich es von Ort zu Ort, ja von Individuum zu Individuum, verschieden ausgesprochen oder mit anderen Wörtern durchsetzt ist. Die von einem Dorf zum anderen wechselnden, dazu noch tonalen, monosyllablen Naga-Sprachen zu lernen, ist nur nach sehr langem Aufenthalt möglich und dann auch nur zweckmäßig, wenn man nicht, wie ich, von Stamm zu Stamm wandert.

Mr. Mills, der damalige Deputy-Commissioner, jetzt Sekretär S. E. des Gouverneurs von Assam in Shillong und oberster Leiter für alle ethnographischen Belange, stellte mir einen Mann zur Verfügung, den er extra zu diesem Zwecke tagereisenweit hatte herkommen lassen. Tagtäglich kommen vom frühesten Morgen ab die Naga von fern und nah, um ihm Neuigkeiten mitzuteilen, wie kriegerische Vorfälle in abgelegenen Gegenden; um ihn ihrer Loyalität zu versichern, indem sie ihm ihren Salâm überreichen

in Gestalt von Hühnern oder auch anderen Geschenken; und endlich und hauptsächlich, um ihn mit ihren 1000 Anliegen zu plagen.

Abgesehen von wenigen strengen Verboten wie der Kopffjagd oder des Lebendzerstückelns von Rindern bei Opferfesten, mischt sich die Britische Verwaltung grundsätzlich nicht in die Angelegenheiten der Naga, soweit diese ihre Streitfälle durch Häuptlinge oder Dorfälteste nach eigenem Recht entscheiden können. Erst wenn sie selbst zu keiner befriedigenden Entscheidung kommen, bringen sie den Fall vors Gericht, dem der Deputy Commissioner vorsteht. Mit Ausnahme von Todesurteilen hat er volle Entscheidungsfreiheit. Er herrscht also wie ein kleiner König fast absolut über ein Gebirgsland, das etwa halb so groß wie die Schweiz ist und rund 200 000 Einwohner zählt, nur eben ist seine Amtszeit beschränkt, nach wenigen Jahren schon tritt ein anderer an seine Stelle. Mit Ausnahme einiger weniger Beamter, die von der Polizeitruppe herkamen, gehören all diese Männer dem vielfach geübten und geprüften Beamtenkörper des Indian Civil Service an. Wie streng dort die Vorschriften in neuerer Zeit sind, geht schon daraus hervor, daß ein Beamter, der sich mit einer Farbigem einläßt, als unwürdig sofort ausgestoßen wird, ganz im Gegensatz zu den Grundsätzen anderer Kolonialmächte. Es zeugt von eiserner Energie und hoher Pflichtauffassung der englischen Beamten, daß solche Fälle nur selten vorkommen, obwohl manche dieser Männer in einem Gebiete, in dem es keine weißen Frauen gibt, notgedrungen Jahrzehnte hindurch unverheiratet bleiben müssen.

Die eigentlichen Gerichtsverhandlungen finden täglich im sog. „Office“ statt, vor dem sich immer eine große Menge Rechtsuchender mit ihrem ganzen Anhang lagert. Eine Anzahl von Dolmetschern aus jedem Stamme, die an die 30 R.M. monatlichen Gehalt beziehen, lassen sich zuerst die einzelnen Geschichten erzählen und tragen sie dann dem Deputy-Commissioner vor. Dennoch ziehen sich die Verhandlungen bei der Geschwätzigkeit und Streitsucht der Naga endlos in die Länge. Da sie ihrem Redefluß auf gewöhnliche Weise nicht Einhalt gebieten lassen, hat ein Deputy-Commissioner ein drastisches Mittel erfunden. Er hatte nämlich stets auf seinem Pult Stoffkügelchen liegen, die er einem, der absolut nicht schweigen wollte, anwarf. Dies wirkte so entehrend, daß der Betreffende sich beschämt niederwarf oder das Weite suchte.

Die Naga-Berge von einer ungefähren Längenausdehnung von 400 km und einer Breitenausdehnung von 150 km bestehen aus einer Anzahl ziemlich parallel in nordost-südwestlicher Richtung ziehender Ketten. Die höchste Erhebung des Distriktes ist der Mt. Japvo mit 3014 m, der höchste Berg der Naga-Berge überhaupt ist der 4000 m hohe Sarameti an der assamesisch-burmanischen Grenze im unbesetzten Gebiet, bis heute noch unbestiegen!

Das Bergland ist aufs steilste zertalt, von zahllosen Runsen zerrissen, was aber nicht auffällig in Erscheinung tritt, da alles von einem dichten Dschungelmantel verhüllt ist. Eine Baumgrenze gibt es in diesem stark befeuchteten subtropischen Himmelsstriche nicht. Die starken Regengüsse fallen in der Zeit des Südwestmonsuns von Mai bis Oktober, die übrige Zeit des Jahres ist fast ganz trocken, von November bis Februar bei kühlen Nächten und angenehm warmen Tagen; von März bis Mai ist es dann sehr heiß.

Der Wildreichtum ist der von den Naga leidenschaftlich ausgeübten Jagd günstig. Es gibt Hirsch- und Gazellenarten, Wildschweine, zahllose Vögel und kleineres Getier, wie Stachelschweine, fliegende Füchse usw. Tiger und Elefanten stehen nur in dumpfschwülen Tälern mit tropischem Pflanzenwuchs. Die Gefahr durch sie ist ebenso gering, wie die durch

Schlangen, von denen mir nur drei Stück zu Gesicht kamen. Eine davon war allerdings eine armlange Krait, die gerade einen Naga gebissen hatte. In kürzester Frist schon war seine Hand unförmig geschwollen, ob ihn das Schneiden der Wunde und Hineinreiben von Permanganat rettete, konnte ich nicht in Erfahrung bringen. Mit einiger Vorsicht, besonders des Nachts, wenn die Schlangen herauskommen, kann kaum etwas geschehen. Unvergleichlich viel übler, als all diese, bei Reisegeschichten-Romantikern so stark im Vordergrund stehenden Tiere, ist die geradezu grauenhafte Insektenplage. Was sich da alles tut an Fliegen, Moskitos, Käfern, Kakerlaken, Spinnen, Heuschrecken, alles durch zahllose Arten vertreten und fast immer stechend oder beißend, das ist einfach nicht zum sagen. Jede Zikadenart bringt ein eigenes, für ein so kleines Tier geradezu unvorstellbar lautes Geräusch hervor, das dem in Ruhe zu arbeiten Gesonnenen gewaltig an den Nerven reißt. Besonders eine Art machte sich verhaßt, die punkt 10 Uhr früh in minutengenauen Abständen wie ein Autoklaxon zu tuten anfang. Na, und der Ärger erst, wenn das Tierchen einmal unprogrammäßig aussetzte!

Die zum Teil reißenden, zumindest aber nicht schiffbaren Flüsse wimmeln von Fischen, die die Naga mit Netzen, Reusen oder durch Vergiften künstlich aufgestauter Becken fangen. Fische und Wildbret sind angenehme Zukost zum zweimal täglichen, ewig gleichen Kari und Reis.

Und nun zum Menschen, zum Bewohner der Berge! Naga ist nur eine Sammelbezeichnung, die man einem guten Dutzend kulturell, sprachlich und besonders auch rassisch stark voneinander abweichender Stämme gibt.

Die physisch stattlichsten und ansehnlichsten Naga sind die Angami, ziemlich groß gewachsen, mit schmalen Gesichtern. Viele Frauen sind auch für unsere Begriffe hübsch zu nennen, die jüngeren durchweg außergewöhnlich wohlgestaltet. Dieses junge Mädchen (Abb. 1) steht vor der Verheiratung, sie läßt ihre Haare bereits lang wachsen; Unverheiratete haben den Kopf völlig geschoren, ein zuerst ungewohnter Anblick, an den man sich indes bald gewöhnt.

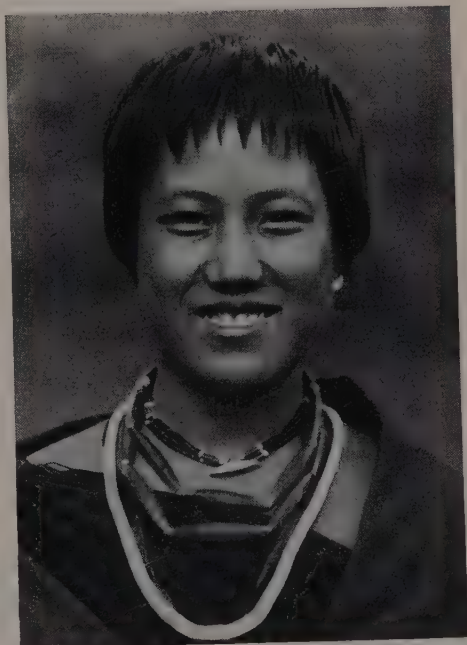


Abb. 1. Kevinguö, ein 18-jähriges Angami-Naga-Mädchen aus Kohima.

Wie gegen alles, was eigenständig in der Naga-Kultur ist, wettet die amerikanische Baptistenmission auch dagegen, so daß getaufte Mädchen lange Haare tragen. Dafür aber schauen sie nicht mehr so frisch und lustig in die Welt, sondern schleichen wie geprügelt mit niedergeschlagenen Augen in fromm gebeugter Haltung einher.

Angami-Männer haben kräftige, wohlgebaute Gestalten; vor den anderen Stämmen sind sie für ihre starken Waden berühmt. In europäischer Kleidung der christliche Sohn des heidnischen Mannes, der das Attribut der Muße, seinen gefüllten Reisbierkrug in der Hand hält. Das tägliche

Nationalgetränk ist aber so mild und leicht, daß es füglich eher als flüssige Nahrung betrachtet werden darf, denn als schädlicher Alkohol. Unverständlich deshalb, warum die Mission auch jeglichen Biergenuß aufs strengste verbietet. Dagegen drängt sie die jungen Leute Hemd und Shorts anzulegen und die typische Angami-Tracht, ein mit Kauri-Reihen besetztes Lendentuch, das der Schicklichkeit in jeder Beziehung entspricht, sowie das große Umhangtuch aufzugeben. Durch diese Tendenz wird die einheimische, recht hochstehende Webkunst natürlich ruiniert.

Die Sema-Naga sind untersetzt, stämmig, mit breitem, starkknochigem Gesicht. Sie tragen die Alltagskleidung, ein großes, schwarzes Umhangtuch mit roten Streifen. Dieser Regierungsdolmetscher ist Heide, denn die sehr vernünftige Britische Regierung stellt keine Christen an, in deren Köpfen unverdaute Ideen spuken und die deshalb lange nicht so zuverlässig sind, auch sind sie eine leichte Beute bolschewistischer Zersetzung. Noch einiges über die Mission: Die Regierung von Assam hat sich genötigt gesehen, den verschiedenen Bekenntnissen bestimmte Gebiete zuzuteilen, da sonst die Missionare in christlicher Nächstenliebe sofort übereinander herfallen. Die Beamten sind aber durchweg gegen jegliche Missionsarbeit überhaupt eingestellt, teils weil sie die alte einheimische Kultur völlig entwurzelt und nichts Gleichwertiges als Ersatz zu bieten hat, teils, weil sie Unruhe unter die Bevölkerung trägt. Die Proselyten nämlich haben die üble Neigung, die Religionsausübung ihrer heidnischen Brüder zu stören und zu verspotten, was diese hingegen nicht mit Gleichem vergelten. Welcher Teil sich da anständiger verhält, ist wohl keine Frage. Streitigkeiten mußten durch Aussiedelung ganzer Dorfviertel geschlichtet werden, was natürlich für die Verwaltung eine ungeheure Belastung bedeutet. Leider können die Beamten nichts gegen die Mission mit ihrem Eifer, die Kultur der Eingeborenen auszurotten unternehmen, da diese an der hohen Geistlichkeit in England Rückhalt besitzt.

Ein typischer Sema im vollen Kriegsschmuck mit Speer und Dao, dem landesüblichem Haumesser. Andere Trutzwaffen führt der Naga nicht im Kampf. Vor der Brust die breite Kriegerschärpe aus rotgefärbtem Ziegenhaar, darunter der dicht mit Kauri-Schnecken besetzte Kriegerschurz. Im Kopfring aus Bärenhaar stecken Nashornvogelfedern.

Zwei vergnügte Ao-Frauen tragen zu beiden Seiten des Kopfes durch den Oberteil des Ohres laufende, über den Kopf mit einer Schnur verbundene Messingringe. Die Ao sind kleiner und graziler als die Angami, auch in ihrem Wesen weicher.

Ein Ao-Mann ist bemerkenswert, weil er zu seinem Kriegsschmuck auch zwei Medaillen trägt, die er als Teilnehmer am Naga Labour Corps in Frankreich erwarb. Während des Weltkrieges wurden nämlich mehrere 1000 Mann, darunter auch eine ganze Reihe Kopfjäger aus dem unbesetzten Gebiet, angeworben und nach Frankreich verschifft, wo sie weit hinter den Linien zu Weg- und anderen Arbeiten Verwendung fanden. Das Transportschiff wurde im Mittelmeer von einem U-Boot versenkt, doch konnten alle an die afrikanische Küste gerettet werden. In Frankreich starben viele an Beri-Beri, da ihre tägliche Kost, der Reis, maschinell und nicht von Hand enthülst wurde.

Die Konyak-Mädchen tragen typischen Stammesschmuck. In den Ohren Bambusstäbchen und Messingringe, um den Arm gezackte Ringe, die man in verllorener Form gießt. Die Konyak-Mädchen haben das Haar lang in einen Zopf gebunden, die Arme sind stark tatauiert. Ebenso das Gesicht der Konyak-Männer, sofern sie erfolgreiche Kopfjäger sind. Sie tragen einen Haarschopf, der um einen Querstab geknotet ist. Die Konyak sind kleine, zierliche Menschen, in ihrer Wesensart kraß von ihren südlicheren

Nachbarn unterschieden. Wenn irgendwo, so springt hier, wo ganz verschiedene Rassetypen auf engstem Raume aneinanderstoßen, die Richtigkeit der im Ausland so viel angefeindeten Rassentheorie in die Augen.

Der Verkehr erfolgt auf schmalen Nagapfaden, die in möglichst gerader Linie, d. h. steil bergab und bergauf zwei Orte verbinden. Da sie sehr schnell zuwachsen, müssen sie in jedem Jahr ein- bis zweimal mindestens ausgehauen werden. In der sommerlichen Regenzeit sitzt das Gras voller winziger Bluteigel, deren Tätigkeit man erst bemerkt, wenn das Blut herunterläuft; üble Infektionen sind die häufige Folge. Man benutzt dann, soweit möglich, besser Regierungswege, die etwa 2 m breit, durch die ganze Länge der Berge führen und die beiden Verwaltungszentren Kohima und Mokokchung verbinden. Im ganzen Distrikt gibt es nur die eine Fahrstraße, die von Manipur-Road, über die Berge, an Kohima vorbei nach der Hauptstadt Imphal des Staates Manipur führt. Diese Autostraße ist ein Kunstwerk ersten Ranges, von eingeborenen Pioniertruppen unter Leitung englischer Ingenieure erbaut. Sie ist geteert, aber so schmal, daß halbtäglich die Richtung wechselnder Einbahnverkehr aufrecht erhalten werden muß. In der Mitte der Strecke, in Mao, stauen sich um die Mittagsstunde lange Wagenkolonnen, die sich hier kreuzen, nachdem sie sich am Morgen gegeneinander in Bewegung setzten; am Nachmittag streben dann beide Kolonnen wieder den Straßenendpunkten zu. In jeden Sommer während der großen Regenzeit, die etwa von Mai bis Oktober mit endlosen, heftigen Güssen herrscht, wird die Straße durch gewaltige Erdrutsche an mehreren Stellen und gleich auf Monate unterbrochen. Man versucht dem mit allen technischen Mitteln Herr zu werden, aber es ist, für uns erstaunlich, völlig aussichtslos. Man hat Stützmauern errichtet, doch die Stützmauern sackten mitsamt der Straße weg und landeten 50 m tiefer. Man wirbt Hunderte von Kulis, die pro Kopf und Tag etwa 40 Pfennige ohne Verpflegung erhalten.

Zum Verständnis dieser Verhältnisse muß ein kurzer geologischer Hinweis gegeben werden. Die Naga-Berge sind jungtertiäre Auffaltungen, die aus schiefrigem und tonigem Material bestehen, von den Engländern „shale“ genannt. Man könnte meinen, diese Berge bestünden gar nicht aus Gestein, sondern aus einer seifigen Schmiere, denn selbst wo anstehender Fels zutage tritt, läßt er sich meist mit der Hand zerbröseln. Die Verwitterung muß sehr tief reichen, und die anhaltenden strömenden Regen des sommerlichen Südwestmonsuns, von einer Heftigkeit, wie wir sie nur aus tropischen oder, wie hier, subtropischen Gebieten kennen, lösen all das faule Zeug zu einer Masse auf, die sich dann langsam, aber mit unwiderstehlicher Gewalt in Bewegung setzt.

Die Abspülung ist wirklich ganz enorm und von verhängnisvoller Bedeutung für die Landwirtschaft der Naga. Denn nur die Angami-Naga (die in der Gegend um Kohima sitzen) legen große Bewässerungsterrassen in bewundernswert fleißiger und sachkundiger Arbeit an. Daneben aber haben sie auch Brandrodungsbau, den die anderen Naga-Stämme ausschließlich anwenden. Alljährlich muß im Herbst in mühevollster Arbeit ein ganzer Berghang vom Urwald neu gerodet werden. Während der regenlosen Wintermonate bleibt das Holz zum Trocknen liegen, um erst kurz vor der Frühjahrssaat verbrannt zu werden. Nach zwei Jahren ist der Boden in der Regel erschöpft, das Unkraut wächst zu üppig nach und das Feld muß auf sieben bis zehn Jahre brach liegen, um dem Wald Gelegenheit zu geben, wieder einigermaßen nachzuwachsen. In über-völkerten Gebieten, wie bei den Sema-Naga, ist es nun aber nicht möglich, mit dem Land auszukommen. Die Anbauzeit muß daher verlängert werden, obwohl das Feld immer magerere Ernten ergibt. Die Brachzeit wird also

notgedrungen abgekürzt, so daß nur eine elende Sekundärvegetation, nicht aber richtiger Hochwald nachwächst, durch dessen Asche erst ein Feld richtig angereichert wird. Dazu schlägt man vielen Orts verständnislos alle Bäume, oder man kappt ihre Kronen, wodurch sie absterben. Die Felder sind oft sehr steil, ich maß mit dem Klinometer sogar bis zu 100 %! (Abb. 2.) Bei diesen Verhältnissen kann es nicht ausbleiben, daß die heftigen Regen mit Wucht die Erdkrume mit sich reißen, und daß allenthalben große Landschlipfe entstehen.

Diese Verhältnisse müssen die Engländer mit großer Sorge erfüllen, denn gerade die landhungrigen Sema-Naga sind ein kräftiges, kriegerisches,



Abb. 2. Frische Runse in einem steilen Rodungsfeld der Sema-Naga bei Khuivi. Im Feld quergelegte Baumstämme. Links oben am Rande der Runse eine Feldhütte.

widerstandsfähiges Volk mit steigender Kinderzahl, das dazu noch im Gegensatz zu den meist demokratisch organisierten anderen Nagastämmen unter der straffen aber durchaus volkstümlichen Zucht aristokratischer Erbhäuptlinge steht. Und man weiß ja, daß autoritär geführte Völker von manchen Engländern als höchst störend empfunden werden. Leider haben nun aber diese bösen Völker einmal die üble Angewohnheit äußerst halsstarrig zu sein, wenn es um ihre Lebensgrundlagen geht, und so auch die Sema-Naga, die gerade daran waren, ihre nördlichen Nachbarn, die Ao-Naga, Schritt für Schritt aus ihren angestammten Wohnsitzen zu vertreiben, als sich plötzlich 1889 in Mokokchung eine Sepoy-Truppe zum Schutze der Ao auftrat, und von da ab ihr weiteres Vordringen gesperrt wurde. Ein

Ausweichen war nurmehr nach Osten, in das von den Engländern auch heute noch nicht besetzte Gebiet möglich, und so sehen wir denn die Sema in schweren Kämpfen einen tiefen Keil zwischen die östlich anschließenden Naga, insbesondere die Sangtam-Naga, treiben.

Aber die Eroberung neuen Landes genügt nicht, die Ansprüche der Sema-Naga werden so nicht befriedigt. Die Engländer versuchen daher zwei Mittel, um einer drohenden Gefahr zuvorzukommen, bevor es zu spät ist:

Erstens: Sie siedeln Sema-Kolonien mitten in ehemaligem Angami-Land an, wo Dörfer durch Epidemien ausstarben oder aus anderen Gründen verlassen wurden. Da dies natürlich nur recht selten vorkommt, zudem aber auch noch solche Dörfer an die ebenfalls kräftigen und kriegerischen und landhungerigen Thadou-Kuki gegeben werden müssen, die von Süden herandrängen, so ist der Erfolg nur gering.

Zweitens: Sie versuchen bei den Sema-Naga den Terrassenbau einzuführen, um so zeitweilige Felder in dauernde zu verwandeln. Wird Reis alljährlich auf Bewässerungsterrassen angebaut, so benötigt die gleiche Volkszahl ein bedeutend kleineres Areal, als beim Brandrodungsbau mit seinen dauernd brachliegenden großen Landstücken. Als Lehrer sendet man erfahrene und verlässliche Angami-Naga. Ich sah solche Terrassen im Sema-, aber auch im Ao- und im Lhota-Land, die bereits wieder verfielen, nachdem große Summen daran verschwendet wurden. Warum dieser Mißerfolg? Die Eingeborenen sagen: „Unsere Väter haben das nicht gekannt, so wollen wir's auch nicht tun. Außerdem ist der Ertrag von einem Terrassenfeld bedeutend geringer, als von einem Rodungsfeld gleicher Größe.“ Einer behauptete: „Ja, auf den neuen Terrassen wuchs der Reis so hoch, oh, sehr, sehr hoch, viel höher als auf den Rodungen, aber — alles taube Ähren!“ Solche Behauptungen sind nicht nachzuprüfen, wenn man nicht gerade zur Erntezeit am bestimmten Orte ist. Auf alle Fälle ergibt sich aber, daß die Eingeborenen derjenigen Stämme, die nicht Terrassenkultur getrieben haben, eine große Abneigung dagegen empfinden, obwohl sicherlich von Natur die Möglichkeit gegeben wäre, und die Vorteile bei den Angami-Naga offensichtlich sind.

Dies ist sehr wichtig zur Beantwortung der Frage: „Können wir den Bewässerungsterrassenbau als Kulturmerkmal ansehen, oder aber ist er einfach durch die Umstände bedingt? Das heißt: Baut man den Reis dort auf Terrassen an, wo genügend Wasser zugeleitet werden kann, und wo die Hänge nicht zu steil sind, und dort auf Rodungen, wo diese Vorteile nicht zur Verfügung stehen? Selbstredend ist es aus besagten Gründen unmöglich, alle Hänge zu Bewässerungsterrassen umzuwandeln. Die Angami haben ja neben Terrassen- auch Rodungskultur, zumal an oberen, schlecht befeuchteten Hängen. Warum aber, so frage ich, halten es die anderen Stämme alle nicht ebenso? Zugegeben, daß sich gerade das Sema-land infolge seiner Steilheit und geringerem Wasserzufluß weniger eignet, warum aber gibt es von den Konyak im Norden bis zu den Rengma, den nördlichen Nachbarn der Angami, im Süden keine Terrassen? Die Antwort kann nur lauten: Weil der Terrassenbau ihrer Kultur nicht inherent ist, und weil sie sich gegen die Übernahme gerade dieses Kulturgutes sträuben, während hingegen europäische Kulturgüter (Regenschirm, Näh-nadel usw.), deren praktischer Wert einleuchtet, heute aus dem materiellen Kulturbesitz der Naga gar nicht mehr wegzudenken sind. Wir sehen also, daß die Übernahme fremder Kulturgüter in ganz verschiedenem und scheinbar willkürlichem Grade erfolgt, hier vielleicht, weil man eine kulturelle Überlegenheit der Europäer, nicht aber eines verwandten Volkes anerkennen will.

Nun ist aber der Übergang zum Terrassenbau auch gar nicht so ohne weiteres möglich. Auf Terrassen wird Wasser- oder Sumpfreis gebaut, auf den Rodungen Bergreis, von dem es Dutzende von verschiedenen Arten gibt. Man muß erst den auf Bewässerungsterrassen gedeihenden Reis besitzen, bevor Terrassenbau überhaupt einen Wert hat. Wenn die Rodungsbauern durch Querlegen der gefälltten Stämme, oder durch Sammeln der herumliegenden Steine zu kleinen Wällen, Pseudoterrassen schaffen, die sowohl die Abspülung der Krume verhindern, wie Standplätze am steilen Hange ergeben sollen, so kann es sich also hier keineswegs um eine überleitende Form zu echten Bewässerungsterrassen handeln. Vermutlich ist der Rodungsbau schon sehr alt bei den Naga, doch wird Reis wohl erst in jüngerer Zeit gepflanzt worden sein, ebenso wie Mais in allerjüngster. Die alten Gebrauchsgewächse sind Hirse und Hiobstränen, zwar gröbere, aber viel anspruchslosere Getreidearten, die auch in größeren Höhen noch gut gedeihen.

Woher haben nun die Angami ihren Terrassenbau? Sie sind vor wenigen Jahrhunderten von Süden her eingewandert, und im Süden liegt Manipur, wo die Meithei oder Manipuri ebenfalls Wasserreis pflanzen. Der wichtige Unterschied in der Technik ist jedoch der, daß die Manipuri ihre Felder mit durch Ochsen gezogenen Pflügen bestellen, die Angami hingegen im Hackbau, der in seiner Intensität stark dem von Fritz Krause so bezeichneten Typus „Gartenbau“ nahekommt. Die Angami verwenden ihre recht zahlreichen Rinder niemals für irgendwelche Arbeiten. Selbst, wenn man aber hier nur einen lokalen Unterschied annehmen wollte, so darf man doch nicht übersehen, daß dieselbe Art der Feldbestellung, wie sie die Angami betreiben, auch auf den Philippinen und noch weiter herum in Indonesien vorkommt. Dies tritt erst richtig in Erscheinung, wenn man noch eine ganze Reihe weiterer Kultureinzelzüge der Naga, Indonesiens, ja selbst Melanesiens als weitgehend identisch erkennt.

Trotz aller auf eine einfache, auf eine niedere Kultur deutenden Charakteristiken des Feldbaues der Naga glaube man nur nicht, daß er irgendwie willkürlich, zufällig oder gar lax ausgeübt werde. Nein, diese Völker sind Bergbauern, die nach ihrer Art eine ungeheure Leistung vollbringen, die sich ganz genau auskennen in den von ihnen gepflanzten Feldfrüchten, den verschiedenen Getreidearten, Hülsenfrüchten, in kleinen Hausgärtchen gezüchteten Gemüsen, in der Baumwoll-, Tabak-, Betelpalmen- und Betelranken-Kultur; die sich der Ertragsfähigkeit der Böden, der Wetterlage, der Pflanzenschädlinge und überhaupt allem, was auf die Landwirtschaft Bezug hat, aufs klarste bewußt sind. Vom frühesten Morgen bis spät in die Nacht hinein arbeiten Mann, Frau und Kind mit nur kurzen Unterbrechungen für die Mahlzeiten im Feld. Besonders angestrengte Tätigkeit verlangt die Regenzeit, wenn das Unkraut üppig aufschießt und ein einziges Feld fünf- bis zehnmal gejätet werden muß, wobei zur Beurteilung der Arbeitsleistung zu beachten ist, daß die Felder nicht wie bei uns aus verhältnismäßig kleinen, viereckigen Stücken bestehen, sondern sich oft kilometerweit über ganze Berglehnen hinziehen. Da stehen sie, in Reihen bildende Arbeitsgruppen eingeteilt, den Regenschild auf dem Rücken und singen noch vergnügt! Und dann die Ernte! Den ganzen Oktober, bis tief in den November hinein sieht man ununterbrochen Gruppen von Leuten, die ihre goldene Bürde, oft bis zu 60 kg schwer, in spitzen Körben am Kopfband getragen, steil den Berg hinauf schleppen. Unaufhörlich ertönt dann ihr gleichförmiger Arbeitssang, ein immer wiederholtes ho-ho, das wie ein Stöhnen klingt. Aber, wenn man die lachenden, schweißüberströmten Gesichter sieht, weiß man, daß sich diese Menschen keineswegs unglücklich fühlen oder durch das scheinbare

Übermaß an Arbeitslast aus ihrem ruhigen, selbstsicheren Gleichmut gebracht werden können.

Und was besonders hervorzuheben ist: Der Mann überläßt bei diesen vaterrechtlich organisierten Völkern nicht der Frau alle Arbeit, und ergibt sich dem Müßiggang, sondern er packt gerade dort an, wo physische Kräfte verlangt werden, wie z. B. bei dem ausschließlich von ihm besorgten Roden, und im übrigen stehen sich beide Geschlechter in allen Verrichtungen wacker zur Seite, soweit nicht Brauch und Herkommen eine streng eingehaltene Arbeitsteilung erfordern. So wird Flechten, Jagd und Fischfang nur vom Manne, Textilarbeit, Töpfern und Hauswerk nur von der Frau ausgeübt. Zur Hausarbeit gehört die Pflege der Kinder und Haustiere, das tägliche Wasser- und Holzholen und das Enthülsen des Reises durch Stampfen.

Wir wollen uns nun auf den Marsch ins Land hinaus begeben, um noch weitere Züge des sozialen Lebens der Naga festzustellen, die besonders kennzeichnend sind.

Da fallen uns in einem Dorfe der Maram-Naga im Süden, schon auf dem Gebiet des Staates Manipur, Hörner an den Giebeln mancher Häuser auf, Hörner, die wir später im Gebiet der Angami in etwas anderer Form wieder finden.

Wir ziehen weiter ins Land der Sema durch ärmliche Sekundärvegetation auf einem der erwähnten Regierungswege. Die Sema-Kulis wurden ordnungsgemäß am Vortage angeworben, die Häuptlinge der zu berührenden Dörfer im voraus benachrichtigt, denn sie legen Wert darauf, dem durchreisenden Sahib einen standesgemäßen Empfang zu bieten. Das Gepäck besteht zum Großteil in hohen Körben, in denen Kleider, Instrumente usw. Platz finden. Der Hinterste trägt mein Bettzeug. Der Vorderste die Lampen- und Küchenkiste und dazu noch den großen Reissack für die Verpflegung der Diener, die hintennach marschieren, der Koch (ein Angami), der persönliche Dolmetscher (ein Kuki) und der von der Regierung nur für die Bereisung des Semalandes gestellte Sema-Dolmetscher. Als Sohn eines Häuptlings, noch mehr aber als Angestellter der Regierung war der gute Shokiya ein sehr feiner Herr, der seinen eigenen Diener und Träger mit sich führte. Selbstredend mußte ich für den Unterhalt beider aufkommen. Hier war die Kolonne noch klein; mußte die Zeltausrüstung mitgeschleppt werden, so wuchs sie auf doppelte Stärke an, was nicht unbeträchtliche Kosten erforderte, da ich pro Mann und Tag, je nach Länge der Strecke (so zwischen 20 und 30 km) zwischen 60 Pfennig und 1 Mark zahlen mußte.

Im Dschungel treffe ich einen Semahäuptling, dessen Leute mit dem Haumesser breite Planken beschnitzen, nachdem er selbst die Figuren mit Holzkohle vorgezeichnet hat. Diese Planken sind für den Neubau seines Hauses bestimmt.

Die konventionellen Motive der Schnitzereien finden sich überall wieder, nur wird ihnen oft eine verschiedene Bedeutung unterlegt. Das gilt vor allem für längliche Figuren, die man im allgemeinen als den zum Kriegsschmuck gehörenden „Kriegerschweif“ bezeichnet. Weiter gibt es da Hörner der Opferrinder, Frauenbrüste und Darstellungen der Gestirne. Alles sind Symbole der Fruchtbarkeit, des Wohlstandes und des Erfolges.

Die Naga haben nämlich einen ausgesprochenen Sinn für die Wertschätzung von Ansehen und Reichtum, der natürlich nicht mit unseren Maßstäben gemessen werden darf und sich weniger durch Geld, als durch Besitz von Feldern, Vieh und immerhin recht wertvollem Schmuck ausdrückt. Beides, Ansehen und Reichtum, gelten gleich viel. Wenn Reichtum Ansehen schafft, so ist es doch nicht unbedingt nötig, reich zu sein,

um zu Ansehen zu gelangen. Natürlich war die erste Vorstellung von meiner Tätigkeit stets, daß sie mir viel Geld einbringen müsse, als ich aber einmal einem alten Chang-Naga-Häuptling meine diesbezüglichen Zweifel darlegte, antwortete er mit der größten Selbstverständlichkeit und Ruhe: „Aha, es ist also für den Namen!“ Was nicht etwa bedeutete: „Na, das ist ja auch recht schön“, sondern eher höhere Achtung bezeugte, als wenn es sich nur um materielle Vorteile gehandelt hätte. Es ist also ein ganz klares und ausgeprägtes Gefühl für Ansehen, Würde, Ruhm, Prestige vorhanden, das in der Kultur fest verankert ist und einem so auf Schritt und Tritt begegnet.

Denn nach strenger Stufenfolge ist eine Ansehenshierarchie aufgebaut, die nach außen offenbar wird durch eine Menge verschiedener Abzeichen in Kleidern, Kriegsschmuck und Hausbau. Es sind sozusagen die Orden, Gradabzeichen und Titel der Naga, auf die ebensoviel Wert gelegt wird, die man mit gleichem Stolz trägt, wie bei uns. Man lernt schnell sich darin auskennen, und stets war meine erste Begrüßung, wenn ein Mann auf mich zutrat, der sich durch die Musterung seines Kleides als irgendeinen besonderen Rang einnehmend auswies: „Ah, du bist ein großer Mann, du bist ein reicher Mann“, worauf jeder geschmeichelt über das ganze Gesicht strahlte und alle weiteren Verhandlungen kaum noch Schwierigkeiten boten.

Dieses ganze System ist nun nichts Äußerliches, sondern es hat einen erstaunlich tiefen sozialen Sinn. Was in dem naturentwurzelten, zivilisationszerrissenen, moralverderbten Europa nach schwersten Kämpfen nur in zwei Staaten willensmäßig wiederherzustellen gelang, das nämlich was wir in dem Grundsatz „Gemeinnutz vor Eigennutz“ zusammenfassen und wodurch wir vom Wohlhabenden verlangen, daß er sich seiner weniger vom Glück begünstigten Brüder annehme, das wird bei den Naga durch das soziale, religiös begründete System der sogenannten Verdienstfeste geregelt. Wer es sich leisten kann und nach höherer gesellschaftlicher Stellung strebt, der gibt den übrigen Dorfgenossern große Feste, solenne Schmausereien, zur Hauptsache bestehend aus gewaltigen Mengen leichten und nahrhaften Reisbieres (das im übrigen das tägliche Nationalgetränk ist), und aus Fleisch von Rindern und Schweinen.

Bei den Ao-Naga kam ich gerade zum Schlachten eines Rindes, soweit man das Schlachten nennen durfte. Der Speer wurde dem armen Tier nämlich in die Lunge gestoßen, und der Mann wühlte eifrig in der Wunde, um es langsam vom Leben zum Tode zu bringen. Durch das Röcheln des Rindes werden die Geister aufmerksam gemacht, daß für sie ein Opfer bevorsteht, in Wirklichkeit aber legt man für sie nur ganz winzige Bissen Abfall auf der Opferstelle nieder und vertilgt das Fleisch lieber selber.

Nachher findet die Fleischverteilung an die Häupter der einzelnen Haushaltungen in so gerechter und großzügiger Weise statt, daß sich niemand zu beklagen braucht.

Was die Verdienstfeste so teuer macht, das ist, daß an ihnen zwar gewöhnliche Rinder und Schweine gegeben werden können, daß aber, um die Berechtigung zum sozialen Aufstieg zu erwerben, mindestens einer der sehr teuren und heute auch seltenen Gayal oder Mithan gestiftet werden muß. Dieses mächtigste Rind Ostasiens (es wird an der Schulter bis 2 m hoch, die Länge der Hörner erreichen über 75 cm) ist äußerst ungebärdig und richtet viel Feldschaden an. Man läßt es halbwild im Dschungel herumstreifen, wo es sich aber nicht so wirksam gegen Raubtiere verteidigen kann, wie der Wasserbüffel, der daher in zunehmendem Maße eingeführt wird und den Gayal als Opfertier ersetzt.

Mit einem einzigen Fest ist es nun noch nicht getan, denn wer zu höheren Stufen emporklimmen will, der muß immer wieder neue Feste im Abstände etwa eines Jahres geben, da es eine für jede Stammesgruppe genau festgelegte Reihenfolge besonders benannter Verdienstfeste gibt. Manch einen hat der Ehrgeiz nicht ruhen lassen, und als er den Gipfel erreichte, war er — verarmt!

Wenn ich vorhin sagte, daß die Verdienstfeste religiös begründet sind, so weil die Gemeinde durch den reichen Mann nicht nur materiell gestärkt wird, sondern auch auf magische Weise von seinem Reichtum mitgeteilt bekommt, nach der Vorstellung: Reichtum zieht Reichtum an. Mit einem solchen Fest ist also eine Art Sympathiezauber verbunden, der übrigens in diesem Gebiete in mancher Hinsicht eine Rolle spielt. Eng mit dieser Vorstellung verwandt ist auch die Kopfjagd. Insbesondere der Kopf eines Dorffremden als hervorragendster Körperteil, aber auch seine Hände, Finger oder Füße enthalten einen nicht näher zu bestimmenden Kraftstoff, der heimgebracht, in jeder Beziehung befruchtend und fördernd wirkt. Das Dorf wird mehr Kinder, mehr Vieh, bessere Ernten, größeren Wohlstand, Erfolg im Kriege usw. haben. Die Kraft des Toten wurde in magischer Weise dem Kraftstrom (wenn ich mich so ausdrücken kann) des eigenen Dorfes beigefügt. Mit dieser Idee wieder eng verknüpft ist der Kult der Toten, besonders der Ahnen als Kraftspender, weniger bei den Naga, als bei verwandten Kulturen Südostasiens. Aber auch die Konyak oder wie hier die Angami stellen für große und angesehene verstorbene Männer Figuren auf, die sie im vollen Kriegsschmuck darstellen. Ein Kult findet jedoch vor solchen Figuren nie statt.

Auch sozial wirkt sich die Kopfjagd aus: Nur ein Mann, der mindestens einen Kopf einbrachte, darf den auszeichnenden Schmuck des Kriegers tragen, der natürlich wieder je nach Heldentaten und den mit ihnen verknüpften Umständen systematisch abgestuft ist. Also auch ein Armer kann so das so wichtige Ansehen erringen. Weiter aber nimmt eine Frau nur einen zum Manne, der solchermaßen ausgezeichnet ist, was das kerngesunde Empfinden dieser Völker deutlich aufzeigt. Im besetzten Gebiet drängen sich die jungen Leute, als Trägerkulis mit Strafexpeditionen gehen zu dürfen, zu denen sie mit Speer und Schild bewaffnet ausrücken. Wenn sie dann ihren Speer in einen von den Sepoys Erschossenen stechen, berechtigt es sie bereits zum Tragen der Kriegerabzeichen. Köpfe dürfen aber heute von ihnen nicht mehr abgeschnitten werden.

Wie sehr die Kopfjagd im Blut sitzt, zeigt ein gelungener Vorfall anläßlich einer Strafexpedition. Befand sich da im Stabe des Führenden auch ein eingeborener Schreiber, der immer brav und bieder seine Büroarbeiten erledigt hatte und in europäischer Kleidung, nur mit einem Regenschirm bewaffnet, hinter der Kolonne herzottelte. Also alles andere, als die Erscheinung eines Kopfjägers. Plötzlich wurde er der Leiche eines Feindes ansichtig, den die Sepoys niedergeschossen hatten, und unser Mann geriet mit einem Male in Ekstase, rannte unter gellenden Schreien auf den Toten zu und stieß in ihn — seinen Regenschirm!

Unter den Auszeichnungen für Verdienstfeste habe ich die wesentlichsten noch nicht genannt, und gerade auf sie habe ich mein Hauptaugenmerk gerichtet und dabei auch eine Reihe unbekannter Tatsachen ans Tageslicht gefördert. Es handelt sich um eine kulturelle Erscheinung, die wir mit „Megalithismus“ bezeichnen. Das heißt: die Spender eines Festes lassen zur steten Erinnerung daran eine Großsteinsetzung vornehmen. Die mächtigen Steinblöcke sind unbehauen und natürlich ohne Inschrift, doch wird der Name des Stifters in mündlicher Überlieferung erhalten. Die Jungmannschaft des Dorfes schleppt den mit starken Rotangseilen

auf einem Schlitten festgebundenen Stein zur Stelle der Aufrichtung, die sich je nach Sitte im Dorfe oder in seiner nächsten Umgebung befindet, ein Anlaß, der selbstredend mit einem großen Mahl auf Kosten des Spenders gefeiert wird. Ich stellte fest, daß solche Monolithen von den Konyak im Norden bis zum südlichen Ende des Staates Manipur vorkommen, und man weiß, daß sie sich auch noch weiter südlich, bei den Lushei, finden. Bei den zentralen Naga, den Chang und Sangtam, sowie auch bei den Ao und Sema, gibt es hingegen keine Monolithsetzung.

In einem Gebiete stärkster Verbreitung von Monolithen, bei den mit den Angami verwandten, südlich von ihnen anschließenden Mao-Naga, sieht man ganze Reihen großer Steine aufgestellt. Bemerkenswert ist besonders die Pflasterung des Pfades, wie überhaupt die Verwendung von Stein für ganz bestimmte Zwecke, nie aber zum Hausbau, der Megalithkultur eigentümlich ist. So sind Monolithen häufig von Sitzsteinen um-



Abb. 3. Steinsetzungen der Angami-Naga am Wege von Nérhema nach Kohima. Die Ansammlung verschieden großer Steine links vorn bedeutet Vater, Mutter und Kinder, also der Steinsetzer selbst und seine Familie.

geben, oder, wie bei den Angami, gibt es am Wege kleine Aufmauerungen, die als Rastplätze dienen, unter Bäumen, die einzig zum Zwecke des Schattenspendens gepflanzt wurden. Während in den weitaus meisten Fällen die Steine als Menhire stehen, liegen sie zum Teil bei den Maram-Naga als Dolmen und werden dann ebenfalls verwendet, um darauf sitzend, beschaulicher Ruhe zu fröhnen. Die ursprüngliche Anschauung, weit über Indonesien hin verbreitet, ist wohl die, daß Monolithen den Ahnengeistern, die das Dorf schützen, als Sitz dienen. Bei den Angami finden sich im Wald seltsame Zusammenstellungen von Steinen. Ein großer stellt den Vater, ein etwas kleinerer die Mutter und die übrigen ganz kleinen die Kinder einer Familie dar (Abb. 3). Solche und ähnliche Aufstellungen, ja ganze Ansammlungen von Steinen aller Größen gibt es bei den Angami sehr oft entlang der Pfade. Die Konyak hingegen errichten nur einzelne, dünne, hohe Menhire, und zwar nur vor dem Jungmännerhaus, dem Mittelpunkt der Konyak-Gesellschaft. Stets sind Bambusstangen darangebunden, von denen die Kopftrophäen oder ihre Nachbildungen herabhängen, wie

überhaupt Nachbildungen von Feindesschädeln, entweder in Holz geschnitzt, oder aus Kürbis oder auch aus geflochtenen Bambusbällen sehr häufig Verwendung finden.

Eine besonders interessante Entdeckung machte ich in Mao, die zu weiteren Feststellungen gleicher Art auch bei den Angami führte. Man weiß aus der Literatur, daß zu der Megalithkultur auch das Graben von Tanks, also von künstlichen Wasserbecken, gehören soll. Vor dem Dorfe Mao nun gibt es tatsächlich einen solchen Tank, den ein Verdienstfestgebender graben ließ. Durch Herumfragen stellte sich heraus, daß das Tankgraben eine bestimmte Stelle in der Reihenfolge der Verdienstfeste einnimmt. Unbedingt muß immer Steinsetzen dem Tankgraben vorausgegangen sein, bevor es erlaubt ist. So lautet die Reihenfolge der Verdienstfeste in Mao:

1. ein kleines Verdienstfest,
2. Monolith-Errichten,
3. Tankgraben und
4. Bemalen und Beschnitzen des Hauses.

Bei den Angami von Kohima heißt erst das zehnte und letzte Verdienstfest „rüzie-hie“ = „Tank-graben“, so ist es verständlich, warum es wohl viele Monolithen, aber sehr wenige Tanks gibt, denn nur ganz selten gelingt es einem Mann bis zum Schluß finanziell durchzuhalten.

Ich sagte vorhin, daß Steinsetzungen bei den zentralen Naga nicht vorkommen, soviel man weiß auch nicht bei den östlichen, die heute noch nicht unter Verwaltung stehen. Bei Verdienstfesten werden sogenannte Gabelpfosten aufgestellt, die bei den einzelnen Stämmen ganz verschiedene Form haben. So sind die Gabelpfosten der Ao ganz nieder; die kurzen, dicken Enden laufen in stilisierte Nashornvogelköpfe aus, ein immer, z. B. auf Sargbalken und Giebeln wiederkehrendes Motiv, das Glück und Wohlstand bedeutet. In etwas anderer Art erscheint das gleiche Symbol wieder an den langen, sehr hohen Gabelpfosten der Sangtam, der östlichen Nachbarn der Ao, die so stark in jeder Hinsicht von den Ao kulturell beeinflusst sind, daß füglich von einer eigenständigen Kultur kaum gesprochen werden kann. Seltener und dann ganz primitiv und unbehauen sind die Gabelpfosten der Konyak.

Da sowohl Steine, wie Gabelpfosten zum gleichen Zwecke aufgestellt werden, also allem Anschein nach die Gabelpfosten zur Megalithkultur gehören, fragt es sich, warum bald diese, bald jene Verwendung finden. Die englische Theorie geht dahin, daß eigentlich und ursprünglich Steine gesetzt wurden, daß aber dort, wo keine passenden Steine verfügbar sind, eben Holzpfosten genommen werden. Wie aber verträgt sich diese Vermutung mit der Tatsache, daß beides auch nebeneinander vorkommt? Bei den Konyak, den Angami und auch bei den Lhota, die an Stelle massiver Blöcke, große flache Steintafeln aufstellen (Abb. 4).

Wie ist man überhaupt auf die seltsame Form von Gabelpfosten gekommen, die man bis in die Südsee hinab verfolgen kann? Jedenfalls war er zuerst nicht nur Symbol für ein vollbrachtes Rinderopfer und Ehrenzeichen für den wohlthätigen Stifter desselben. Noch heute wird das zu schlachtende Rind bei einzelnen Stämmen daran festgebunden. In einem Dorfe der östlichen Angami, die in manchem von den westlichen beträchtlich abweichen, fand ich zwei gekreuzte Stangen, fest durch Rotang zusammengehalten, an die man bei Schlachtungen die Rinder fesselt. Dieses Gerüst hatte aber weiter keinerlei Bedeutung, es blieb also nicht stehen, um den Stifter des Opferrindes zu ehren, sondern es wurde immer wieder bei Schlachtfesten verwendet. Eine soziale Bedeutung muß der Gabelpfosten also erst erlangt haben, nachdem er schon längst eine praktische hatte.

Wie ist es aber möglich, daß der Gabelpfosten gleichwertig am gleichen Orte neben Großsteinen verwendet wird? Es kann sein, daß diese Sitte sich bei den steinsetzenden Völkern aus dem Stehenlassen des Opferpfahles nach dem Opfer entwickelte, oder, daß sie von Völkern übernommen wurde, die an Stelle der Steine nur Holzpfosten aufstellten. Da man nach dem Errichten eines Monolithen den Holzschlitten, auf dem er hergeschleppt wurde, daran lehnt, und dieser Schlitten häufig V-förmig ist, wäre es auch denkbar, daß daraus ein besonderes Zeichen wurde, das sich später verselbstständigte, zumal diese Schlitten mit Tabakraut besteckt sind und nicht berührt werden dürfen. Eine sichere Entscheidung läßt sich mit unseren heutigen Kenntnissen noch nicht fällen.

Nicht außer acht zu lassen ist die Tatsache, daß in dem Komplex des Megalithismus auch eine phallische Komponente vorkommt. Wie

überhaupt Phallisches da und dort durchdringt, etwa in den außerordentlich obszönen Schnitzereien in Jungmännerhäusern der Konyak. In Kohima wird bei einem bestimmten Fest von keuschen Jünglingen ein Pfahl und dahinter ein Gabelpfosten durchs Dorf getragen, das männliche und weibliche Prinzip verkörpernd. Dies ist ein Fruchtbarkeitsritus, der wie Verdienstfeste, Kopfgeld und Totenkult dem Dorfe Wohlergehen in jeglicher Hinsicht verschaffen soll.



Abb. 4. Gabelpfosten (bereits von der Höhe des Erdbodens an gegabelt) neben einer Monolith-Tafel im Lhota-Naga-Dorfe Wokka.

Etwa ein Kilometer von Manipur-Road entfernt befindet sich ein Backsteintor, der letzte Rest der Stadtmauer von Dimapur. Einst war Dimapur die glanzvolle Hauptstadt der die Brahmaputra-Ebene beherrschenden Kachari-Könige, die von dem aus Burma herübergedrungenen

Tai-Volke der Ahom, um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in schweren Kämpfen besiegt wurden. Heute hat sich noch ein verarmter Rest der Kachari in den Bergen der Provinzen Cachar und Sylhet erhalten. Wir dringen durch das Tor in den schweigenden, düsteren Dschungel und sehen plötzlich auf einer Lichtung Reihen seltsam geformter Monolithen. Ein Teil davon ist säulenartig, aufrechtstehend; der andere Teil besteht aus auffallenden, V-förmig gegabelten Steinen, wie sie sonst nirgends in der Welt vorkommen. Kein Zweifel, daß wir hier wieder vor unseren beiden Symbolen stehen. Es handelt sich um ihre Übertragung aus der primitiveren Schicht der Naga in die höhere eines Kulturvolkes, das dem gleichen Ideengang künstlerischen Ausdruck verlieh. Der Grundgedanke ist Fruchtbarkeit, Wohlstand und Wohlergehen. Das Volk, das diesen Idealen in der üppigen, fruchtbaren Ebene mit ihrem erschlaffenden Klima lebte, mußte dem frischen Zugriff eines gesunden, kräftigen und kriegerischen Feindes erliegen. Doch auch die Sieger, die Ahom, verkamen, im 19. Jahrhundert

rissen die Briten die Herrschaft an sich. Von den Ahom aber ist nichts geblieben, nichts in Rasse, noch Sprache, noch Kultur als einzig der Name des Landes, denn Assam ist bei leicht veränderter Aussprache nichts anderes als — Ahom.

Bei meinen Forschungen nach dem Gebrauch des in der Ethnologie noch kaum behandelten sogenannten Fadenkreuzes, eines wie sich herausstellte, bei vielen Nagastämmen im Totenkult verwendeten Symbols, fand ich heraus, daß die Lhota die Form ihres Fadenkreuzes von der Zeichnung ableiten, die sich auf einem auf ihrer Nordwanderung einst mitgeschleppten wundertätigen Steine befand. Diesen Stein stellten sie aufrecht im Jungmännerhaus auf. Hier scheint sich eine Verbindung vom Megalithismus zur Steinverehrung zu ergeben, wie sie so ziemlich im ganzen Nagegebiet ausgeübt wird.

Im erst vor kurzem von den Engländern übernommenen, noch ganz wilden und bislang noch unerforschten Sangtam-Land hatte ich in dieser Beziehung ein eigentümliches Erlebnis. Ich wollte nämlich die berühmten „Lungterok“-Steine (= 6-Steine) besuchen, von denen sich die Sangtam und die Ao ableiten. Das heißt, an der Stelle der Steine sollen die ersten Vorfahren dieser Stämme aus der Erde hervorgekommen sein. Als ich den Häuptling des benachbarten Dorfes Chongliemdi bat, mich durch einen Führer hinbegleiten zu lassen, sagte er: „Ausgeschlossen! Kein Fremder darf den Steinen zu nahe kommen, denn sonst würden die darin wohnenden Geister einen fürchterlichen Sturm senden, der unsere Ernte vernichtet, und auch das Leben des Frevlers wäre verwirkt.“ Ich sagte, na, ich hätte deshalb keine Angst, ich wisse ganz genau, daß es die Geister doch nicht so schlimm meinen, wenn ein Sahib kommt. Der Häuptling war durch Worte nicht zu überzeugen, da fiel mein Blick zufällig auf mein Aneroid, mit dem meine Hand so ganz in Gedanken spielte. Ich klappte das Futteral auf und klopfte aufs Glas, daß der Zeiger zitterte: „Siehst du, hier habe ich einen starken Gegenzauber, der mir erlaubt, ganz genau das Wetter festzustellen, dagegen sind auch die Geister der Steine vollkommen machtlos.“ Nach einigen Gegenfragen, ob dem auch wirklich so sei, merkte ich, daß bei einiger Hartnäckigkeit das Spiel gewonnen sein werde. Er schickte mir denn auch einen Mann mit, aber erst, nachdem ich ihm heilig versprochen hatte, in der Nähe der Steine so zu tun, als ob ich auf der Jagd wäre, um mich bei den Steinen nicht in Verdacht zu bringen, ich sei nur von ganz gewöhnlicher Neugier geplagt. Im dichtesten Dschungel fanden wir dann tatsächlich die Steine, von denen 5 aufrechtstehende als männlich und ein großer liegender, seitlich mit einer natürlichen Spalte versehener, als weiblich gelten. Bevor mein Führer etwas einwenden konnte, waren Aufnahmen gemacht, dann wurde getreu dem Versprechen ein Eichhörnchen geschossen, das der Naga mit großer Freude in Empfang nahm, um es zu Hause zu verspeisen. Man wird es vielleicht nicht glauben wollen und dennoch ist es so: Nach diesem wolkenlosen Tag brach in der Nacht ein Gewitter mit furchtbarem Sturm los, wie ich es ein zweites Mal noch nicht erlebte, und dort drüben ist man ja an allerhand prasselnde Güsse gewöhnt. Kaum nötig zu erwähnen, daß ich mich früh am Morgen mit meinen Dienern und meinem offenbar recht schwachen Gegenzauber eiligst aus der unfreundlichen Gegend hinwegbegab.

[Es folgt die Vorführung des sehr interessanten Films.]

Das Gebiet, in dem mir zu arbeiten vergönnt war, ist nur ein kleiner Ausschnitt aus einem Gebiet von ungefähr doppelter Größe Deutschlands, das sich zwischen Ostt Tibet und Yünnan, zwischen Assam und Nordburma erstreckt und das, wohlgemerkt, noch heute zu den unerforschtesten Gebieten der Erde gehört. Da rüstet man ungeheuer kostspielige Expedi-

tionen für die unbewohnte Anökumene der Polargegenden aus und hier ist ein Land, bevölkert von zahlreichen noch so gut wie unbekannten Völkern, ein Gebiet, das seit altersgrauer Zeit von immer neuen Völkern überschoben durchzogen wurde, wo sich viele Kulturen überlagerten und überschnitten und durchdrangen, und das das ergiebigste Feld für den Ethnologen zu sein verspricht. Für botanische und zoologische, gar erst für geologische Untersuchungen werden sich noch nach Jahrhunderten genau gleiche Verhältnisse wie heute bieten. Die Kulturen der Menschen aber sind unter dem Ansturm der alles gleichmachenden westlichen Zivilisation unerhört raschen Wandlungen unterworfen. Von einer Generation zur anderen geht wertvoller alter und für die Frühgeschichte der Menschheit aufschlußreicher Kulturbesitz verloren. Noch ganz kurze Zeit, und wir werden die Feststellungen nicht mehr machen können, die heute noch möglich sind. Eile in der Erforschung niederer Kulturen tut daher dringend not!

Vergessen wir auch nicht, daß in dem großen, kaum erforschten Gebiete, das ich eben umschrieb, vor wenigen Jahrzehnten zwei Deutsche, Schmitz und Brunhuber, unter den Streichen der Lisu fielen. Ihr Opfer für die deutsche Wissenschaft soll nicht vergeblich gewesen sein, ihr Andenken verpflichtet!

Ordentliche Sitzung

Sonnabend, den 18. Juni 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

(1) Der Vorsitzende: Schon wieder hat unsere Gesellschaft einen herben Verlust erlitten. Blitzartig hat der Tod in unseren Vorstand eingegriffen und K. Th. Preuß dahingenommen, am Mittwoch voriger Woche, wenige Tage nach seinem 69. Geburtstage.

Noch am Abend vorher hatte ich in einem längeren Telefongespräch ihn gefragt, ob er jetzt, wenn die Wahl auf ihn fiele, nicht den Vorsitz in unserer Gesellschaft übernehmen würde, denn Herr Lessing hatte abgesagt. Und Preuß sagte Ja, zu meiner großen Freude, da ich doch nun unsere Angelegenheiten wieder auf eine feste Bahn gestellt sah. Am anderen Morgen hat Preuß durch einen Schlaganfall einen jähen Tod gefunden, ohne die Spur eines Krankseins, mitten im Arbeiten und Planen.

Preuß war nach Selers Tode und da Herr Ankermann sich aus Gesundheitsrücksichten leider sehr zurückhalten mußte, immer mehr der Vertreter der Ethnologie in der Verwaltung unserer Gesellschaft geworden. Er hat hier ja auch des öfteren die Sitzungen geleitet und durch seine ruhige kluge Art, von leisem Humor durchzogen, viel Achtung und Anerkennung gefunden.

Aber in ganz Deutschland und darüber hinaus, besonders in Amerika, war er ein hochgeschätzter Gelehrter geworden. Seine großen Reisen, 1905—1907 nach Nordmexiko, und 1913—1919 nach Columbien haben die Grundlage gebildet für seine immer tiefer greifenden religionsgeschichtlichen Forschungen.

Wie der ganz urwüchsige Mensch sich Gott und die Weltordnung vorstellte, wie er die Kräfte der Natur zu verstehen suchte und sich selbst darin auffaßte, das wollte Preuß nach allen Richtungen ergründen. Darum lernte er ihre Sprachen, darum lebte er Monate, ja Jahr und Tag mit ihnen zusammen, und was er darüber schrieb, über ihren Götter- und Jenseitsglauben, ihre Mythen und Märchen, das zeigt das lodernde Feuer, das in diesem scheinbar so kühlen Ostpreußen am Werke war.

Eine stattliche Reihe von Bänden liegt vor:

„Ursprung der Religion und Kunst“ heißt der erste, 1904. Sehr verständlich, daß er Religion und Kunst miteinander behandelt: die ältesten Religionsanschauungen der Völker können wir nur da erkennen, wo sie in künstlerischer Ausprägung erhalten sind.

Ein anderer Band heißt: „Die geistige Kultur der Naturvölker“, ein weiterer „Glaube und Mystik im Schatten des höchsten Wesens“ (1926).

Wir haben vor, die nächste Sitzung nach den Ferien (22. Oktober) zu einem Gedenkabend für K. Preuß zu gestalten. Da soll ein Bild seiner Lebensarbeit entrollt werden, um diese weite geistige Welt uns allen zum Verständnis zu bringen. Wer aber inzwischen schon einmal durch die Amerikanische Sammlung hier im Hause geht, der sehe sich besonders die merkwürdigen menschlichen Figuren an, die Preuß von seiner letzten Columbianreise mitgebracht hat. Gegen 40 sind es im ganzen. Die kleineren sind steinerne Originale, die großen sind Abgüsse, die Preuß aus mitgebrachten Papierabklatschen hat herstellen können.

Darunter befinden sich mehrere Grabfiguren von Männern, auf deren Schultern von rückwärts her ein zweiter solcher Mann gestiegen ist. Das ist, wie Pr. erkannt hat, sein „anderes Ich“, sein alter ego, das in ihm lebt und sich auch zuweilen von ihm trennen kann, ganz wie die Urägypter es von ihrem Ka glaubten, dem rätselhaften Wesen, über das man so schwer ins klare kommen kann.

Pr. hat über die Auffindung der Figuren seine erste Mitteilung in unserer Ethn. Ztschr. drucken lassen, im Jahrgang 1920. Das ist sehr hübsch und anschaulich zu lesen.

So betrauern wir aufrichtig den frühzeitigen Heimgang dieses trefflichen und wissenschaftlich hochstehenden Mannes, der uns noch oft zu denken geben wird. Und das Bild, das wir von ihm behalten, wird dabei auch immer das eines treuen Freundes sein.

(2) Der Vorsitzende teilt lebhaft bedauernd mit, daß Herr Professor Lessing, nach vieljährigem Aufenthalte in China und Amerika zurückgekehrt, den Vorsitz der Gesellschaft abgelehnt habe unter Hinweis auf seine geringe Vertrautheit mit den deutschen Verhältnissen und Persönlichkeiten und die Unsicherheit seines dauernden Verbleibens in Deutschland. Herr Professor Preuß hatte sich dann auf unsere Bitte bereit erklärt, die Wahl zum Vorsitzenden anzunehmen. Nach seinem plötzlichen Tode wurde im Beirat für richtig befunden, die Neuwahl nun erst in der dafür satzungsgemäß bestimmten Dezembersitzung vorzunehmen.

(3) Die Witwe unseres verstorbenen Mitgliedes Prof. Lehmann-Nitsche überweist der Gesellschaft ein wertvolles Vermächtnis ihres Gatten durch folgenden, an Herrn Professor Alfred Maaß gerichteten Brief:

Berlin-Schöneberg, 17. Juni 1938

Sehr geehrter Herr Professor!

Hiermit übergebe ich Ihnen den Teil des wiss. Nachlasses m. Mannes, den er schon vor vielen Jahren der „Anthropologischen Gesellschaft“ im Falle seines Ablebens zugedacht hatte.

Er besteht im wesentlichen aus seiner „Astronomischen Kartothek“, die ca. 5000 Zettel umfaßt.

Sie ist zunächst in Erdteile eingeteilt und umfaßt für

Europa	1000 Zettel
Asien	225 „
Afrika	45 „

Oceanien	100 Zettel
Nord- und Mittelamerika.	580 „
Südamerika	3050 „

Innerhalb der Erdteile ist die Materie alphabetisch geordnet; die spezielle Bibliographie jedesmal als Anhang.

Außerdem übergebe ich seine astronomische Bücherei, bestehend aus Büchern, Abhandlungen innerhalb wissenschaftlichen Zeitschriften, Sonderabdrucken usw., sowie den vollständigen Zettelkatalog derselben.

Ich erfülle somit den Wunsch meines Mannes, der den endgültigen Platz seiner Sammlungen auf biographischem Gebiet und seines gesamten wissenschaftlichen Nachlasses in seinem deutschen Vaterlande wissen wollte. Ich selber wüßte für sein heute übergebenes Arbeitsmaterial, an dem er mit großer Liebe hing, keinen besseren und gleichzeitig den Fachgelehrten und Studierenden zugänglichen Platz als die „Anthropologische Gesellschaft“.

Möge auf diejenigen, die seine Pionierarbeit als Unterlage für ein weiteres Studium benutzen, auch der großzügige Geist übergehen, der ihm eigen war.

Mit deutschem Gruß!

Dr. Juliane Lehmann-Nitsche.

Wir danken herzlich für diese hochherzige Stiftung; sie wird ein Übriges tun, das Andenken des verehrten Mannes und rastlosen Forschers bei uns lebendig zu erhalten.

(4) Herr Prof. W. A. von Jenny hält den angekündigten Vortrag: Die Kunst der Germanen im 1. Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Wesen und Entwicklung.“ Mit Lichtbildern.

Der Inhalt des Vortrages ist ausführlich wiedergegeben in des Verfassers großer Veröffentlichung: „Germanische Frühkunst. 1 farbige Tafel und 24 Tiefdrucktafeln mit einführendem Text und beschreibendem Katalog. Angelsachsen-Verlag Bremen-Berlin 1938.“

Sommerausflug

Sonntag, den 12. Juni 1938.

Über den Ausflug berichtet einer der Teilnehmer, Herr Ludwig Marius Virchow:

Der diesjährige Sommerausflug der Anthropologischen Gesellschaft hatte zum Ziel die Grabungsstätten Kliestow und Lebus nördlich von Frankfurt a. O. am Westufer der Oder.

Etwa 20 Teilnehmer trafen sich um 9 Uhr auf dem Leipziger Platz vor dem Hotel Fürstenhof, wo ein bequemer geräumiger Ausflugsomnibus mit zurückschiebbarem Dach bereitstand. Die Fahrt ging nach Osten durch die Stadt vorbei am Märkischen Museum, Frankfurter Allee auf die Frankfurter Chaussee. Die Luft war angenehm milde, der Himmel leicht bezogen, Regen schien nicht ganz ausgeschlossen. Die Fahrt durch die schossenden Felder, die frischen Wiesen und die frischen Ortschaften verlief hübsch und unterhaltend.

Hinter Vogelsdorf verließ der Wagen die Frankfurter Chaussee und ging auf die Reichsautobahn über, die in einem weiten Bogen nach Süden ausholte. Da man fast ständig durch gleichmäßigen Kiefernwald fuhr und Ortschaften nicht berührte, verlor man ziemlich den Kontakt mit der Landkarte. Das tiefe Tal von Rüdersdorf wurde auf einer mächtigen Brücke überfahren; rechts unten lag der Kalksee, links der Ort Rüdersdorf-Kalk-

berge. Die Windungen der Löcknitz wurden einige Male tangiert und dann überschritten, ebenso wurden die Spree und der Spree-Oder-Kanal überschritten. Plötzlich öffneten sich die Kiefernwälder und ziemlich unerwartet erschienen rechts die Rauenschen Berge und links in ca. 1 km Entfernung Fürstenwalde a. d. Spree. Bei dem Dehm-See wurde die Spree wieder gekreuzt und die Fahrt ging von nun an nördlich der Spree im Ganzen gegen Osten. Der Wald löste sich langsam in einzelne Parzellen auf und bald ging die Fahrt wieder durch die Felder; es war die leicht gewellte Grundmoräne vor Frankfurt. Kurz vor der Stadt hörte die Reichsautobahn jäh auf und die letzten Kilometer mußten auf der Chaussee zurückgelegt werden, die einem jetzt plötzlich beängstigend eng und schauerhaft holprig vorkam.

Bei der Marienkirche wurde ein kurzer Halt gemacht und Professor Unverzagt sprach einige Worte über die Gründung und Entwicklung Frankfurts und über die Verlagerung des Gewichts von Lebus nach Frankfurt mit dem Anwachsen der Stadt.

Bei dem Rathaus ein zweiter kurzer Aufenthalt, wo Herr Stiehl etwas über die Architektur der Stadt, der Kirchen und besonders des Rathauses sprach, dessen Front er aus einem vom 17. Jahrhundert datierenden schauerhaft verputzten Zustand wieder in ihren ursprünglichen backsteingothischen Stil zurückgeführt hatte. Kollegiengasse und aus der Entfernung das Gebäude der ehemaligen Universität.

Von dort ging es in kurzer Fahrt nach Norden auf der Lebuser Chaussee, bis der Omnibus an einem Feldweg hielt. Dieser führte die Teilnehmer in einer kurzen Fußwanderung zur Grabungsstelle Kliestow. Man kam schnell in das stark koupierte Randgebiet des Plateaus, das von den Seitentälchen des Odertales zerschnitten ist. Der Feldweg war z. T. als Hohlweg etwas eingeschnitten und der Grundmoränenboden hatte im Verein mit dem regnerischen Frühjahr an den Böschungen einen unglaublichen Blumenflor hervorgebracht: besonders Mohn, aber auch Kornblumen, Ochsenzungen, Natternkopf; die wilden Rosen blühten. Die Felder waren üppig. Das letzte Stück zur Grabungsstätte war ein steiler Anstieg; Treppenstufen waren in den Hang geschlagen. Der Punkt ist nach Osten zur Oder, nach Norden und Westen zu einem Seitental durch steile Abstürze geschützt und nur im Süden durch einen schmalen etwas eingesenkten Sattel mit dem Plateau verbunden.

Professor Unverzagt hielt zunächst einen Vortrag über Kliestow als Glied in einer Reihe von Befestigungen am westlichen Rande des Odertales, über das breite Odertal als Grenze zwischen den Plateaus Barnim und Sternberg und über die Einengung des Tales bei Lossow bzw. Frankfurt als Übergänge von einem Plateau zum anderen. Kliestow war keine Wohnburg, sondern ein reiner Verteidigungspunkt, ein „Castell“, in dem nur eine Besatzung stationiert war. Die strategische Lage war, abgesehen von dem Schutz, den die steilen Böschungen boten, deshalb besonders günstig, weil man durch den schwachen Bogen des Abfalls des Plateaus zum Odertal von hier aus die drei übrigen Punkte der Befestigungslinie: Lossow, Lebus und Reitwein sehen konnte.

Die Grabung stand kurz vor ihrem Ende; man sah die Spuren des Wallbesatzes, der am Rande des Plateaus des kleinen Tafelberges aufgeführt gewesen war. Er hatte aus Holzkästen bestanden, die mit Erde vollgestampft waren. Das Erdreich hierzu war dem Raume hinter dem Wall entnommen, wodurch hier flache trogförmige ziemlich unregelmäßige Gruben entstanden waren. Diese Gruben, die also hinter dem Wall entlangliefen, hatten mit einer anzunehmenden Bedachung der Besatzung als Unterkunftsräume gedient, z. T. auch als Pferdeställe. Das Kastell hat

bis zum 10. Jahrhundert bestanden. Es ist von seiner eigenen Besatzung angesteckt, die es kampflos verlassen hat im Gegensatz zu Lebus, wo im Rahmen der gleichen Kampfhandlung heftige Kämpfe stattgefunden hatten.

Nach der Besichtigung gingen die Teilnehmer den gleichen Feldweg wieder zum Omnibus zurück und fuhren nach Lebus, wo zunächst das Mittagessen eingenommen wurde. Danach zeigte Professor Unverzagt das „Standquartier“, für das der Gauleiter der Kurmark die Räume in dem Gutshaus der ehemaligen Domäne zur Verfügung gestellt hatte. Es war die ganze westliche Hälfte des Hauses. Eingerichtet war im Erdgeschoß ein Hörsaal, im darüber liegenden eine Bibliothek, Zeichenraum, Raum für Photoarbeiten, einige Wohnräume und ein Bad. Außerdem in einem Stallgebäude Scherbenspül-, Sortier- und Verpackungsräume. Auf dem Hof stand ein großer Mannschaftswagen, einschließlich Brennstoff und Fahrer vom Reichsführer SS. Himmler zur Verfügung gestellt, um die Arbeitsdienstmänner vom Lager zu den verschiedenen Grabungsstellen bringen zu können und wieder zurück. Im Vortragssaal hielt Professor Unverzagt einen Vortrag an Hand von Wandkarten über die Völker- bzw. Kräfteverschiebungen im Oder-Weichselraum mit besonderer Berücksichtigung natürlich der Oder- aber auch der Warthe-Netze-Linie. Es wurden Tongefäße gezeigt.

Dann wurde der Burgberg von Lebus bestiegen. Es ist ein schmaler nordsüdlich verlaufender Rücken, der im Osten sehr steil zur Oder abfällt im Westen zu einem tektonischen Einbruchstal, im Norden und Süden durch Erosionsquertäler des Odertals begrenzt ist. Durch zwei schwache Sättel ist der Rücken in drei „Berge“ geteilt: Schloßberg, Kirchberg und einen dritten nördlichen. Auf ihnen steht der älteste Teil der Stadt, kleine alte Häuser mit ihren Gärten. Dadurch wird die Grabung, die sich erst in ihrem Anfangsstadium befindet, sehr erschwert werden; denn man kann nur an diskreten Punkten arbeiten und muß sich daraus ein Gesamtbild ergänzen.

Die bisherige Arbeit besteht aus einer Abschürfung des Steilabfalls zur Oder am Nordende des Rückens, wo durch ein Hochwasser der Oder vor Jahren ein Stück der Wand abgestürzt war. Durch die fast senkrechte Abschürfung ist ein Profil durch die Wallbefestigung des Berges gelegt, das sich bei der Festigkeit der Grundmoräne sehr klar abhebt. Der Blick von der Höhe des Berges war trotz des nicht ganz sichtigen Wetters großartig: nach Süden sah man Frankfurt, die Annäherung der beiden Höhenränder bei Lossow und noch dahinter die Schornsteine des elektrischen Kraftwerkes Finkenherd. Im Osten sah man über die hier 6 km breite Oderniederung den Rand des Plateaus Sternberg. Nach Norden sah man durch die Pforte Reitwein-Göriz das untere Warthebruch sich öffnen; Küstrin war wegen des Dunstes nicht zu sehen.

Nach der Besichtigung des Berges Kaffee unten in der Stadt und Rückfahrt über Seelow, Müncheberg auf der Küstriner Chaussee. Ankunft in Berlin bei sinkender Dämmerung.

III. Literarische Besprechungen.

Böhme, Hans Heinrich, Der Ahnenkult in Mikronesien. Studien zur Religionswissenschaft. Bd. 2. Leipzig 1937.

Die umsichtige Arbeit, in der die vorhandene Literatur fast lückenlos verarbeitet worden ist, bildet einen sehr wertvollen Beitrag zu der Religions- und Kulturgeschichte Mikronesiens.

Der Ahnenkult, das verbreitetste und „beherrschende Element der alt-mikronesischen Religion“, soll danach auf ursprüngliche Grabriten, Totenpflege und -speisungen zurückgehen. Dank seiner großen Entwicklungsfähigkeit vereinigte er recht verschiedenartige Elemente, so neben animistischen auch nichtanimistische Vorstellungen, eine Zwiespältigkeit, die in den Jenseitsvorstellungen und im Schädelkult deutlich wird. Ein Vergleich der verschiedenen Formen der mikronesischen Ahnenverehrung ergibt dabei bemerkenswerte lokale Unterschiede. So herrschten auf Jap und den Zentralkarolinen verhältnismäßig junge Fruchtbarkeitskulte, die sich in einem Teil ihres Verbreitungsgebietes mit Elementen des wohl megalithischen „Bootskultes“ vereinigt haben. Der Ausgangspunkt dieser mit der Ahnenverehrung eng verbundenen Vegetationsriten ist Jap, von wo sie sich nach Ponape und in Ausläufern noch darüber hinaus verbreitet haben. Einem älteren Kulturkomplex dürfte dagegen die Verehrung der Familienahnen angehören, ebenso wie das Maskenwesen von Lukunor, das nach Melanesien weist. Sehr klar erkennbar ist wieder der polynesischen Einfluß, auf den die starke Hervorhebung der Siedlerahnen in Kapingamarangi und Nukuor, der Glaube an die selbsterschaffenen Himmelsgottheiten und vielleicht auch die ständischen Tendenzen innerhalb der Religion zurückgehen.

Georg Eckert.

Elkin, A. P.: Studies in Australian Totemism. The Oceania Monographs, No. 2. Sydney.

Der Verfasser stellt sehr verdienstlich drei Abhandlungen aus der Oceania vol. III und IV 1933 zusammen, die neue Untersuchungen zum Problem des australischen Totemismus bringen. In der ersten bietet er die Ergebnisse seiner Feldforschungen bei den Stämmen des Kimberley-Distrikts, die insofern eine wesentliche Ergänzung unserer Kenntnis bringen, als gerade diese Stämme in der Arbeit Vatters noch nicht berücksichtigt waren. Behandelt sind besonders die Karadjeri und Yauor an der äußersten Südküste, die Stämme der Dampier-Halbinsel, dann der Ungarinyin-Stamm im Hinterland der Collier-Bucht, ziemlich im Zentrum des ganzen Distrikts, und endlich die Stämme an der Ostgrenze desselben. Die Formen des Totemismus sind bei diesen Stämmen durchaus verschieden: neben den Karadjeri, bei denen sich lokale Totemgruppen finden, haben wir bei den Ungarinyin Lokal- und Klassentotemismus nebeneinander. In den beiden anderen Abschnitten gibt Verfasser zusammenfassende Darstellungen über das Wesen des australischen Totemismus, wobei er einestails seine soziologische Bedeutung würdigt, indem er sein Verhältnis zum Klassensystem untersucht, andererseits auch Individual-, Geschlechter- und Gruppentotemismus bespricht.

Boehme.

Keiter, F.: Rasse und Kultur, eine Kulturbilanz der Menschenrassen als Weg zur Rassenseelenkunde. I. Bd.: Allgemeine Kulturbilogie. Stuttgart 1938.

Keiter legt den ersten, rein theoretischen Band einer allgemeinen Kulturbilanz in biologischem Sinne vor. Er erstrebt dabei eine Wertung der Kulturen als Lebenserscheinung der Menschen, abhängig von ihrer biologischen Beschaffenheit. Dabei ist die Frage der Kulturfähigkeit der einzelnen Völker und Rassen ein Kernproblem. Als Wertmaßstab gilt dabei dem Forscher der Satz, daß alle Kultur nur Sinn hat, „wenn sie menschliches Leben fördert. Wie weit und wodurch die einzelnen Kulturercheinungen diesen Wertungsmaßstab erfüllen, das zu erkennen

ist Forschungsaufgabe der bewertenden KulturbioLOGIE“ (S. 249). Damit bekennt sich die KulturbioLOGIE zu einer wertenden Forschung, und Keiter prüft in einem Abschnitt über die „lebensgerechte Kulturbewertung“, ob in diesem Vorgehen eine Gefährdung der objektiven wissenschaftlichen Forschung liegt. Er verneint dies, weil er vom Werterlebnis zwei Brücken zu sachlicher Erkenntnis zu schlagen vermag: Erstens sind ihm „geföhls- und wertdurchtränkte Erlebnisse“ wissenschaftlich brauchbar, soweit sie konstant und von verschiedenen Menschen übereinstimmend aufgefaßt werden. Zweitens kann man natürlich alle Tatsachen unter einem einheitlichen vorgegebenen Wertmaßstabe beurteilen. Auf des Verfassers Ausführungen zur Wissenschaftslehre und zur RassenbioLOGIE, als deren Kern sehr richtig die Erblehre gesehen ist, kann nicht weiter eingegangen werden. Für den Völkercundler wesentlich ist der kulturkundliche Teil. Von den zahllosen Gesichtspunkten, nach denen hier kulturelles Geschehen gegliedert wird, um die kulturellen Vorgänge „lebensgesetzlich“ zu erfassen, können nur wenige genannt werden. Wenn der Verf. hierzu einen viel vollständigeren Untersuchungsstoff fordert, als die geisteswissenschaftliche Kulturkunde liefert, und dabei dieser und insbesondere dem Kulturmuseum den Vorwurf macht, daß sie nur zu sehr Spitzenleistungen berücksichtigen, das Alltagsgut aber vernachlässigen, so ist das ein ganz unberechtigter Vorwurf. Weder für ein modernes kulturkundliches Museum, noch für die kulturgeschichtlich gerichtete Geschichtswissenschaft gilt dies. Allerdings erfordert die exakte Erforschung aller Beziehungen des Menschen zu seiner kulturellen Umwelt, wie sie die KulturbioLOGIE fordert und wie sie etwa bei der Keiterschen Bewertungskarte (S. 111) vorgesehen ist, eine so ungeheuer genaue Feldforschung, daß man zweifeln muß, ob wir für die außereuropäischen Völker je ein solches Material gewinnen werden. Wenn Keiter etwa Aufklärung fordert, wie weit eine Kultur einheitlich ist, wieviel verschiedenartige Geräte für gleiche Zwecke verwendet werden und warum und wo sie auftreten, so kann er das aus Scheidts vortrefflichem Material über Geest- und Thüringer Bauern ablesen. Aber die Völkercunde würde solche Fragen kaum anzuschneiden wagen, da man eben in uns ferne stehende Kulturen kaum so tief einzudringen vermag. Immerhin sind diese Gesichtspunkte für den Kulturkundler um so beachtenswerter, als uns Keiter zeigt, daß Kulturen „gerade in jenen Gütern, die auch innerhalb der Kultur selten, untypisch und nicht die Regel sind, am ehesten alternativ voneinander verschieden sind“. Soweit es sich dabei nicht um Altkulturelemente handelt, würden also diese voneinander verschiedensten Kulturgüter nicht zur Erfassung des Unterschiedes von Kulturen geeignet sein. Nur bestimmen kann man dem Verfasser in seiner Ablehnung der Trennung von materieller und geistiger Kultur. In der Tat ist diese Trennung erkenntnistheoretisch wertlos, denn alle Güter sind schon dadurch geistig, daß sie auf die Vorstellungen ihrer Schöpfer schließen lassen, und nur auf diese, nicht auf die Kulturgüter an sich kommt es an. Sehr richtig ist auch die ungeheure Bedeutung der Adoption für alle völkerpsychologische Forschung erkannt. Ich glaube sogar über den Verfasser hinaus die Adoption für aufschlußreicher halten zu müssen, als die Neuschöpfungen. Allerdings muß dabei eine Einschränkung gemacht werden, da es ja auch Adoption unverstandener Kulturgüter gibt, z. B. Gesänge, deren Text nicht verstanden wird. Aus diesem Grunde kann man auch dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er bei Besprechung des Prinzips der Organablösung meint, die Verfestigung der Organleistungen durch Verdinglichung sei kein Objektivwerden im erkenntnistheoretischen Sinne (S. 66). Darin zeigt sich, daß der Verfasser die Brauchbarkeit der Kulturgüter für die rassenpsychologische Forschung doch wohl überschätzt. Erst aus einer exakten historischen Forschung kann sich das Material für solche Untersuchungen ergeben. Die historische Forschung zeigt erst, wie ein Kulturgut innerhalb der betreffenden Kultur zu beurteilen ist. Der Verfasser nimmt die Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung zu leicht, das zeigt sein Beispiel von den Studentenverbindungen (S. 81). Die Korporationen verdanken ihre Entstehung einer besonderen historischen Situation und konnten daher nur in dem nach nationaler Einigung ringenden Deutschland entstehen. Daß sich besondere somatische Typen häufiger in den Korporationen finden, ist sekundär und vielleicht aus der besonderen Neigung von Athletikern und Pyknikern für eine derartige Lebensform erklärbar. Das Beispiel ergibt rassenpsychologisch nur einen Schluß auf das Vorzugsideal dieser Typen, zeigt aber, daß nur unter besonderen historischen Verhältnissen eine dementsprechende Lebensform zur öffentlichen Institution wird. Wenn Keiter diese historische Entwicklung außer acht läßt und die Entstehung der Korporationen gerade in Deutschland auf einen entsprechend höheren Prozentsatz von Athletikern und Pyknikern zurückführt, so rührt er in der Tat an die Substanz der Geschichtswissenschaft. Interessant ist es, was der KulturbioLOGE über die Bedeutung nicht abgeschlossener Adoptionsvorgänge sagt, weil es erkennen läßt, daß die Völkercunde mit ihrer besonderen Neigung für die Europäisierungsvorgänge auf dem rechten Wege ist (S. 141). In diesem Zusammenhang ist die Erörterung über

„Entstehung und Bestand kultureller Sonderart“ interessant genug, weil sie eindringlich zeigt, wie wenig die Maschinisierung Verwischen der kulturellen Sonderart bedeutet: von 234 verschiedenen Geräten eines Thüringer- und eines Geestdorfes, die fast alle schon Fabrikware waren, kamen 84 nur im Thüringer- und 49 nur im Geestdorf vor.

Zum Schlusse versucht der Verfasser einige Hauptgesichtspunkte für die Ermittlung der rassenhaften Züge innerhalb der aus der Kulturanalyse gewonnenen Volkscharaktere zu geben. Daß hier der schwierigste Punkt seiner Forschungsmethode liegt, ist ihm klar. Er sucht ihn mit einem, den exakten naturwissenschaftlichen Experimentalmethoden nachgebildeten Verfahren zu überwinden. Wieweit dies gelingt, kann erst beurteilt werden, wenn mit den beiden noch ausstehenden Bänden die konkrete Deutung der Einzelmethoden vorliegen wird. Erst durch die Abwägung der Faktoren wie Rasse, Umwelt oder geschichtliches Schicksal, durch die der Volkscharakter bestimmt sein kann, tritt die Schwierigkeit und Unsicherheit solcher Deutungen ins rechte Licht. Der Rahmen einer Kulturbio-logie ist jedenfalls, wie der Verfasser selbst zugibt, sehr weit gespannt. Ihr Ziel ist letzten Endes, das Reich des kulturellen Lebens für die rassenbiologische Wissenschaft deutend zu erobern. Was aber trotz der Schwierigkeiten auch den Ethnologen immer wieder veranlassen sollte, seine Aufmerksamkeit solchen Forschungen zuzuwenden, ist die Tatsache, daß sich hier der allgemeinen Kulturgeschichte ein neues großartiges Forschungsziel bietet. Keiter ahnt ganz richtig, daß „erst aus einer solchen allgemeinen kulturbio-logischen Wissenschaft . . . sich sodann fruchtbare Beschäftigung mit den einzelnen Rassen und Kulturen der Erde und die biologische Durchdringung des von der Vorgeschichte, der Völkerkunde und der Kulturgeschichte zusammengebrachten Wissensstoffes“ ergibt.

Boehme.

Herrmann, Ferdinand: Beiträge zur italienischen Volkskunde. Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung, 23. Bd. Heidelberg, Verlag Carl Winter, 1938.

Die engen und dauernden Beziehungen zwischen Deutschland und Italien werden einem durch die vorliegende Arbeit — die sich mit dem italienischen Frühlingsbrauchtum beschäftigt — deutlich zum Bewußtsein gebracht. Gleichzeitig stellt man mit einem gewissen Erstaunen fest, wie wenig eigentlich das moderne italienische Volk in seinen Bräuchen, überhaupt in seiner gesamten Folklore, bei uns bekannt ist. Einmal mag das daran liegen, daß das lebende Italien zu sehr als eine Art chronologisches Anhängsel seiner Antike angesehen wird, dann aber hat die Vielzahl der oft schwer verständlichen Dialekte und das, wenigstens früher, relativ niedere Bildungsniveau auf dem italienischen flachen Land, welches eine mangelnde Kenntnis der Hochsprache in sich schloß, zu einem guten Teil Schuld daran.

Wie zu erwarten, ist die Bezogenheit zur Antike sehr stark, und zwar meistens in christlichem Gewand. Es sei etwa Maria mit der Mondsichel erwähnt, deren Verwandtschaft mit der altitalischen Mondgöttin in die Augen springt, oder der Luperkalien gedacht, die so im Volksleben des ausgehenden 5. Jahrhunderts verwurzelt waren, daß es der Kirche nur durch einen Surrogatfeiertag, die Purificatio Mariae, möglich war, den alten Kult zum Erlöschen zu bringen.

Unser besonderes Interesse beanspruchen aber jene Stellen, dieser außerordentlich gewissenhaften und historisch vertieften Darstellung, in denen die — wir möchten gerne sagen — protoantiken Begehungen gezeigt werden. Stichwortartig könnte man sie umschreiben mit: Feuer, Maien, Umzüge und Schiffswagen. Über das ganze Frühjahr ziehen sich die Feuerbegehungen hin, meist verbunden mit dramatischen Umzügen, wie das Verbrennen der Jahresalten (*vecchia*) usw., eng verbunden mit der Fastnachtsfeier, wo wir ja in Deutschland völlig übereinstimmende Züge haben. Verblüffend werden diese Feuerbegehungen, wenn wir diese Feste unter ganz den denselben Voraussetzungen in Nordafrika sehen bei den Berbern. Wo, gleich wie bei uns, die Asche dieser Feuer auf die Felder gestreut wird, um Fruchtbarkeit zu wecken und wo in gleicher Weise jene kultischen Kämpfe stattfinden, die in Deutschland den Kampf der Jahreszeiten symbolisieren.

In diese Linie fällt auch die deutsch-italienische Übereinstimmung in der Feier der vier Donnerstage vor Aschermittwoch — hier wie dort als „schmutzige“ (Schmutz = Schmalz) Tage bekannt; die Gleichheit geht noch weiter, der vorletzte dieser Donnerstage wird hier wie dort der Herrschaft der Frauen überlassen.

Als Segens- wie als Abwehrmittel spielt der Frühjahrsmaien im italienischen Volksleben (auch als Lebensrute) seine große Rolle, aber ungleich unserem Brauch, nicht in der Wintersonnenwende. Im Schiffswagen, *carrus navalis* — also nicht *carne vale* — findet der Verfasser nicht nur die Ableitung des umstrittenen Wortes, sondern auch die Verknüpfung nördlicher und südlicher Begehungen.

Es ist zu hoffen, daß der Verfasser den sich aus so auffälligen Übereinstimmungen ergebenden Folgerungen in einer weiteren Arbeit, auf verbreiteter Grundlage, nachgeht. Denn es hat den Anschein, als ob wir es hier mit einem von Skandinavien bis Nordafrika reichenden Kultursubstrat zu tun hätten, als dessen Träger eine ackerbauende sesshafte Bevölkerung vermutet werden müßte, die sich immer wieder gegen die sie überflutenden Völker nicht politisch, sondern in Sitte und Brauch, durchgesetzt hätte.

Zu beachten ist auf jeden Fall die Unterscheidung des Verfassers, daß Feuerkult mit Sonnenkult durchaus nichts zu tun haben brauche — was durch das altitalische Lunarjahr nur bestätigt wird.

Ein allgemeiner Teil über Art und Wesen des italienischen Volkes und eine ausgezeichnete Wertung der Volkskundeforschung in Italien leiten diese so anregende Arbeit ein. Nach einem Überblick über die Frühlingsfeste im allgemeinen, werden die einzelnen Gruppen behandelt: Candelora (Lichtmeß), Karneval und Quaresima (Fastenzeit), Palmsonntag, Karwoche und Osterfest, Maifeste.

Das abschließende Kapitel „Die Behandlung des italienischen Frühlingsbrauchtums als kulturhistorische Aufgabe“ bringt einige Sätze grundsätzlicher Art, die die Deutsche Volkskunde gut täte zu beherzigen.

Ein Register erleichtert die Benutzung der Arbeit. An Stelle einer weiteren Kritik sei erwähnt — was dem Ref. zufällig bekannt wurde —, daß Prof. Corso, Neapel, wohl der kompetenteste Kritiker, dem inhaltsreichen Band begeisterte Anerkennung zollte. Glück.

Emilio R. Wagner y Duncan L. Wagner: La civilización Chaco-Santiagueña y sus correlaciones con las del viejo y nuevo mundo. Tomo I. Buenos Aires 1934.

In einem wahren Prachtwerk veröffentlichen die Verfasser ihre wertvollen Funde aus der argentinischen Provinz Santiago del Estero. Sie sind durchaus neuartig und dürften anregen, gewisse Mittelkulturen Südamerikas zu bearbeiten. Leider beschränken sich die Gebrüder Wagner nicht darauf, ihre Ausbeute übersichtlich darzustellen und Beziehungen zu den benachbarten Calchaquí-Tälern, nach Chile, Peru (Chancay!), und möglicherweise bis Mittelamerika (Tzapoteken!), andererseits nach Moxos, Santarem, Marajo, Brasilianische Küste nachzuweisen. Ihr Bestreben ist vielmehr, ihre Ausgrabungen als die Zeugen einer Hochkultur erscheinen zu lassen. Deshalb wird sehr viel Raum für den Ballast mehr oder weniger bekannter Abbildungen von Kulturgütern der Alten und Neuen Welt verbraucht.

In der Chaco-Santiagueña-Kultur fehlen Metalle überhaupt, steinerne Bauten sind nicht vorhanden und von einer Schrift kann keine Rede sein. Gewiß haben die Verfasser recht, in den Darstellungen der hochentwickelten Töpferei Symbole zu sehen, und es ist möglich, daß tatsächlich ein „Dios Anthro-po-Ornito-Ofidia“, also ein göttliches Wesen wiedergegeben werden sollte. Die Behauptung, daß ein Symbol dieses Vogelschlangemenschen „pars pro toto“ sein, also an die Stelle der Dreieinigkeits treten könne, erscheint etwas kühn, wenn man sich beispielsweise die Vögel im einzelnen betrachtet. Auf den Urnenhälsen sind wohl Eulen oder Raubvögel dargestellt (Taf. VIII und Abb. 76), in die Innenseiten von Ton-schalen sind Kondore (Taf. XXIII und XXIV) und besonders deutlich Papageien (Abb. 429) gemalt. Symbol für die Gottheit würde aber nur eine dieser Arten sein. Wie Jaguar, Fuchs und Guanaco würden Kondor und Papagei also auch für „totemistische“ Symbole erklärt werden.

Die Verfasser unterscheiden zwei Zweige der von ihnen behandelten Kultur. Die eine nennen sie klassisch, weil sie verhältnismäßig ruhig wirkt. Die Geräte sind besser gearbeitet. Eine zusätzliche Bemalung ist lebhaft rot, Ritzmuster sind selten, die Ränder der Gefäße sind nicht eingeschnitten. Der andere Zweig ist weniger den Regeln unterworfen, wird daher romantisch genannt. Die Geräte sind wenig sorgfältig angefertigt, die zusätzliche Bemalung ist ziegelrot, Ritzmuster sind häufig und die Ränder der Gefäße vielfach mit Einschnitten oder Fingereindrücken versehen. Es sind außerdem weitere unterschiedliche Merkmale angegeben. Es leuchtet nur nicht ein, weshalb diese Zweige gleichzeitig nebeneinander und nicht nacheinander bestanden haben sollen.

Leider sind auch bei den Verweisungen auf die Bilder zahlreiche Druckfehler entstanden.

Immerhin ist das Material so wichtig, daß das Buch bei jeder Bearbeitung süd-amerikanischer Archäologie berücksichtigt werden muß. Snethlage.

Abwehr.

Auf meine in der Zeitschrift für Ethnologie (Bd. 69 (1938) S. 464f.) abgedruckte Besprechung des von K. Th. Preuß herausgegebenen „Lehrbuchs für Völkerkunde“ (Stuttgart 1937) ist eine Entgegnung Wilhelm Mühlmanns und Richard Thurnwalds auf zehn Spalten des von ihnen herausgegebenen Archivs für Anthropologie (N. F. XXIV, 1938, 298f.) erschienen, die einen unerhörten Angriff auf meinen wissenschaftlichen Ruf und meine persönliche Ehre darstellt und deshalb selbstverständlich nicht unerwidert bleiben darf, wenn sich auch die beiden Herren in Zuschriften an den Vorstand der Berliner Gesellschaft für Anthropologie und sonstigen Einwirkungsversuchen die erdenklichste Mühe gegeben haben, meine Antwort zu verhindern.

Von den beiden Entgegnungen trägt die zweite, von Thurnwald verfaßte, die Überschrift „Zur persönlichen Abwehr“. In meiner Besprechung wird Herr Thurnwald überhaupt nicht kritisiert. Es heißt nur einmal, daß man in seinem Wirtschaftskapitel eine Darstellung der Wirtschaftsmethoden vermisste, und dann wird er noch als Hauptvertreter des Funktionalismus in Deutschland genannt — zwei einfache Feststellungen, keine persönlichen Angriffe, die daher auch keiner persönlichen Abwehr bedurften. Ebenso unsinnig ist es, wenn sowohl Mühlmann als auch Thurnwald sich gegen den Angriff wegen des jüdischen Mitarbeiters am Lehrbuch, Leonhard Adam, verteidigen zu müssen glauben. Ich habe nie behauptet oder auch nur angenommen, daß sie irgend etwas mit der Auswahl der Mitarbeiter des Buches zu tun hatten. Mein Vorwurf traf hier ausschließlich den Herausgeber K. Th. Preuß.

Schon gegenüber meiner Kritik des Funktionalismus verhalten sich die beiden Antikritiker ausgesprochen unsachlich, was mir selbst wahrscheinlich niemand, der die Kritik liest, auch wenn er anderer Meinung ist, vorwerfen wird und auch tatsächlich noch nicht vorgeworfen hat. Ich habe weder „das sachliche und historische Verhältnis des deutschen Funktionalismus zum englischen unzutreffend dargestellt“ — die Prioritäts- und Abhängigkeitsfrage wurde von mir überhaupt nicht gestreift —, noch geleugnet, daß die deutschen Funktionalisten in anderen Werken auch gelegentlich historisches mit Funktionsdenken verbinden. Meine Besprechung beschäftigte sich, soweit sie vom Funktionalismus handelte, ausschließlich mit dem methodologischen Kapitel Mühlmanns, das in jedem Benutzer des Lehrbuches den Eindruck erwecken muß, als sei der Funktionalismus die „allein seligmachende“ Methode der Ethnologie. Selbst Mitarbeiter des Lehrbuches, wie Dr. Nevermann, haben mir gegenüber ungefragt ihr Befremden darüber ausgedrückt und versichert, daß sie eine derartige Verfälschung der tatsächlichen Lage in der Völkerkunde nicht guthießen. Ferner sucht Mühlmann bei den Lesern seiner Entgegnung den Eindruck zu erwecken, als verdamnte ich den Funktionalismus in Grund und Boden. Er verschweigt also, daß ich die Verdienste des Funktionalismus warm hervorhebe und nur seine angemaßte Alleinherrschaft bekämpfe. Auch ich bin, um es noch einmal deutlich zu sagen, der Meinung, daß Funktions- und historisches Denken sich miteinander verbinden müssen. In diesem Sinne ist zweifellos auch die von Mühlmann gegen mich ausgemünzte Äußerung H. Plischkes (S. 300) aufzufassen, der sicher nicht als Feind der historisch gerichteten Völkerkunde gelten kann. Im übrigen ist die Verknüpfung von Funktionalismus und historischer Forschung ja beinahe selbstverständlich, denn jeder moderne Ethnologe (als den ich mich trotz Mühlmann noch immer betrachte) beginnt, möge er im Felde oder Studierzimmer arbeiten, mit der möglichst erschöpfenden Aufnahme der „tatsächlichen gegenwärtigen Bedingtheiten und Verflechtungen“ (Thurnwald S. 302) des Bestandes und der Lebensäußerungen einer primitiven Kultur als eines organischen Ganzen, wofür ihm der Funktionalismus wertvolle Arbeitsmethoden geliefert hat. Aber er darf dabei natürlich nicht stehenbleiben (denn die organische Geschlossenheit ist in vielen Fällen eben nur scheinbar), sondern muß das Werden dieses Ganzen mit allen Mitteln geschichtlicher Untersuchung zu ergründen trachten. Ich bin also durchaus im Recht, wenn ich die Völkerkunde als eine geschichtliche Wissenschaft bezeichne, wozu sich Mühlmann nur unter starken Reserven bereiterklärt.

Mühlmann glaubt weiterhin, mir „Entstellungen“ seines Beitrages im Lehrbuch ankreiden zu können. Dabei scheut er selbst nicht davor zurück, meine eigenen Worte zu verdrehen. Ich habe natürlich niemals die Methode der „wechselseitigen Erhellung“ abgelehnt, da sie ja jeder Kulturforscher (nicht nur der Ethnologe) ausgiebig gebraucht, sondern nur ein großes Fragezeichen hinter die seltsame Art ihrer praktischen Anwendung gesetzt, die Mühlmann empfiehlt und mit der sicherlich kein Feldforscher der Welt etwas anfangen kann. Mühlmanns Kapitel „Kulturwandel und Entwicklung“ besonders zu erwähnen, lag kein Anlaß vor, da es meine Bemerkung, daß der Funktionalismus Untersuchungen über Ursprünge und Entwicklungen ablehne, in keiner Weise entkräftet. Denn Mühlmann behandelt darin

lediglich Entwicklungen innerhalb einer von außen unbeeinflussten oder für unbeeinflusst gehaltenen Kultur, also nur einen Teil dessen, was wir Geschichte nennen, und zwar denjenigen, dessen Erforschung bei schrift- und denkmallosen Primitiven am meisten subjektiven Irrtümern ausgesetzt ist. Nur in besonders günstigen Fällen wird diese Untersuchung zu den Ursprüngen einer Kulturerscheinung hinführen, viel öfter dagegen in den Fehler des Evolutionismus verfallen, der alles aus den gegebenen Verhältnissen heraus erklären wollte. Auf die lächerliche Unterstellung, daß ich eine Auseinandersetzung mit den „objektiven Kriterien“, die Mühlmann für Kulturvergleiche aufstellt, „ängstlich vermieden“ hätte (natürlich wurde sie lediglich durch den knappen Raum einer Besprechung verhindert), brauche ich wohl nur mit dem Hinweis auf meine kulturgeschichtlichen Arbeiten zu entgegnen. Da Einzelentlehnungen und Überschiebungen das schöne Bild eines harmonischen, in sich selbst ruhenden Kulturganzen leider oft als eine funktionalistische Konstruktion erscheinen lassen, sucht ein mit dem Anspruch auf Alleingeltung auftretender Funktionalismus sie mit allen Mitteln auszuschalten. Hierzu gehört u. a., daß Mühlmann Form und Ornament eines Gegenstandes für nebensächlich erklärt, dagegen das größte Gewicht darauf legt, ob er hier von einem Mann, dort von einer Frau angefertigt wurde und was dergleichen „Gestaltkriterien“ mehr sind: in solchen Fällen darf er natürlich beileibe nicht verglichen werden (Lehrbuch S. 17, 28f.) — eine billige Methode, um schließlich alle Zusammenhänge zu leugnen. Recht leicht macht sich Mühlmann die Zurückweisung meiner Feststellung, daß sich der Funktionalist die Auswahl der zu vergleichenden Kulturerscheinungen vorbehalte. Er verweist mich nämlich einfach auf seine Definition: „Die Vergleichsrelevanz ist umgekehrt proportional der allgemeinen ökumenischen Verbreitung.“ Dieser pompöse Satz berechtigt wohl eher dazu, von „billigen Schlagworten“ zu sprechen, als meine Kennzeichnung Mühlmanns als eines „orthodoxen Funktionalisten“.

Herr Thurnwald hält es nach diesen immerhin noch zur Sache gehörenden, wenn auch oft in unsachliche Form gekleideten Erwiderungen Mühlmanns überhaupt nicht erst der Mühe für wert, die niedrige Ebene persönlicher Verunglimpfungen zu verlassen. Nach bewährter Methode sucht er den Kritiker dadurch mundtot zu machen, daß er behauptet, er verstehe nichts von der Sache, über die er schreibt. „Herr Krickeberg hat augenscheinlich keine Ahnung, um was es sich beim Funktionalismus handelt. Trotzdem wagt er über ihn zu reden“ (S. 301). Mir wäre es bei meiner Besprechung ein Leichtes gewesen, von Mühlmann und Thurnwald nachzuweisen, daß sie von der historisch gerichteten Völkerkunde keine Ahnung haben. Beide wissen augenscheinlich nicht, daß die Vertreter der „Kulturkreislehre“ und speziell ihrer extremen Richtung, der „Wiener Schule“ des Pater Wilhelm Schmidt, nur eine Minderheit unter den kulturhistorisch arbeitenden Ethnologen bilden, und wagen dennoch über diese den Stab zu brechen. Herr Mühlmann verteidigt daher seine Position ausschließlich gegen die Wiener Schule (S. 299), und bei Herrn Thurnwald herrschen sogar recht nebelhafte Vorstellungen über die Kulturkreislehre selbst, wie seine mehr als sonderbaren Bemerkungen über das Verhältnis von Graebner und P. W. Schmidt, „Kulturkreislehre“ und „(Wiener) historischer Schule“ S. 302 beweisen¹⁾. Wenn er von anderen so genaue Einsicht in die Beziehungen zwischen deutschen und englischen Funktionalisten verlangt, sollte ihm doch eigentlich auch bekannt sein, daß die Kulturkreislehre schon lange vor Graebner in den ältesten Publikationen von Leo Frobenius im Keim vorhanden war und von P. W. Schmidt erst spät und nach ziemlich heftiger Gegnerschaft übernommen wurde. Fast noch schlimmer ist es aber, wie gesagt, wenn Ethnologen und Universitätslehrer nicht zu wissen scheinen, daß sich unter den historisch gerichteten Ethnologen Männer wie Fritz Krause, Erland Nordenskiöld, Gudmund Hatt, Birket-

¹⁾ „Die ‚historische Schule‘ in der Ethnologie wurde von Pater Schmidt begründet... Herr Krickeberg erwähnt als Begründer der historischen Methode fälschlicherweise Gräbner. Dieser war aber der Begründer der sog. Kulturkreislehre.“ Abgesehen davon, daß Herr Thurnwald mich hier falsch zitiert und daher zu Unrecht angreift — ich spreche von „der historischen Richtung im allgemeinen und ihrem von Gräbner ausgebildeten (nicht ‚begründeten‘!) Zweig, der ‚Kulturkreislehre‘ im besonderen“ —: was für Unterschiede bestehen denn eigentlich nach ihm zwischen „historischer Schule“ bzw. Methode (im Schmidt'schen Sinne, denn nur diese hat Th. im Auge) und „Kulturkreislehre“? Noch rätselhafter für jeden, der einigermaßen mit der Sache vertraut ist, klingt das einige Zeilen weiter folgende Bekenntnis Thurnwalds: „Ich leugne die allein seligmachende ‚Kulturhistorische Methode‘, wie das in meinen Kritiken gegen P. W. Schmidt... geschehen ist. Ich erkenne aber an, daß man die Völker und die Kulturen unterscheiden muß (Kulturkreislehre), jedoch meine ich, daß man auch Völker von Kulturen unterscheiden muß.“

Smith, Lovén, Swanton, Cooper, Métraux finden (um nur Amerikanisten zu nennen), die es wahrscheinlich mit Entschiedenheit von sich weisen würden, wenn man sie irgendwie in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Kulturkreislehre brächte, die sie z. T. sogar energisch bekämpfen. Gegen die Forschungen dieser Gelehrten, von denen Mühlmann und Thurnwald weder im Lehrbuch, noch in ihrer Entgegnung einen einzigen (außer Métraux, Lehrbuch S. 25) erwähnen¹⁾, obwohl ihre Resultate auf dem Gebiet der amerikanischen Völkerkunde geradezu umwälzend wirkten, richten sich die „objektiven Kriterien“ Mühlmanns genau so, wie gegen die Kulturkreislehre. Träte der Funktionalismus die Herrschaft in der Völkerkunde an, so würde er konsequenterweise auch alle ihre Arbeiten verwerfen müssen. Ich halte es daher für notwendiger und wichtiger, daß sich Herr Mühlmann erst einmal mit den von diesen Forschern positiv erarbeiteten kulturgeschichtlichen Tatsachen auseinandersetzt, als daß er anderen zumutet, seine Kriterien auf ihre Anwendbarkeit zu untersuchen. Daher unterschreibe ich gern den Satz Thurnwalds: „Ich habe stets vorgezogen zu arbeiten, statt zuviel über Methoden zu reden. Die beste Methode ist eine Arbeit, die neue Erkenntnisse vermittelt“. Er sollte ihn aber lieber seinem Schüler Mühlmann, statt mir ins Stammbuch schreiben.

Der geringen Vertrautheit Mühlmanns und Thurnwalds mit der Arbeitsweise der historisch gerichteten Völkerkunde entspricht es, daß sie sehr großzügig verfahren, wenn es gilt, einzelne Ethnologen als Anhänger derselben hinzustellen. „Adam neigte von jeher mehr der Wiener ‚kulturhistorischen‘ Richtung zu“, sagt Mühlmann (S. 298). Dann verstehe ich nur nicht recht, warum mir dieser (vom Verlag ursprünglich zum Herausgeber bestimmte) Mitarbeiter des Lehrbuchs, als die Vorarbeiten dazu im Gange waren, bei einem Besuch im Berliner Museum für Völkerkunde erklärte, „man“ lege Wert darauf, daß die Mitarbeiter möglichst antihistorisch und profunktionalistisch eingestellt seien. Wenn Herr Adam in seiner Besprechung des „Handbuches der Methode der kulturhistorischen Ethnologie“ von P. W. Schmidt und W. Koppers in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (52, 430f.) auch lobende Worte für die Wiener kulturhistorische Schule findet, so beweist mir doch ein Vergleich mit dem von ihm ebenso freigebig gespendeten Lob Malinowskis und der übrigen englischen Funktionalisten (ebenda 49, 378f.), daß er es sorgfältig vermeidet, bei irgendeinem führenden Ethnologen anzustoßen, welcher Schule er auch angehören möge. — Auch von Preuß' Zugehörigkeit zum Funktionalismus wollen Mühlmann und Thurnwald nichts wissen (S. 298, 301). Jeder aber, der seine Schriften und Ansichten wirklich kennt, weiß, daß ihm das Verständnis für kulturgeschichtliche Gedankengänge in der Völkerkunde gänzlich abging und die kulturgeschichtliche Fragestellung geradezu unsympathisch war. Als ich einmal in dem von ihm geleiteten „Ethnologischen Colloquium“ die Frage erörtern wollte, wie weit die aztekische Götterwelt einheitlichen Ursprungs sei, wehrte er die Diskussion darüber ärgerlich ab. Seiner wissenschaftlichen Grundhaltung nach muß er unbedingt zu den Funktionalisten gerechnet werden, wie W. Milke in dem von mir zitierten Aufsatz richtig erkannt hat. Im Anschluß hieran darf ich wohl auch einiges über mein eigenes Verhältnis zur historischen Richtung der Völkerkunde sagen, weil Thurnwald darüber Behauptungen verbreitet, die man nur als völlige Verdrehung des Tatbestandes bezeichnen kann. Ich bekenne mich, so erzählt er seinen Lesern, zur Gefolgschaft der Wiener Schule (S. 301) und bin ihr „verbriefteter Anhänger“ (S. 302) (das gleiche behauptet er ebenso irreführend von H. Baumann, siehe darüber weiter unten). Zwar habe ich in meiner ersten, vor 20 Jahren verfaßten Schilderung der amerikanischen Völkerkunde an einigen Stellen („Ill. Völk.“ herausg. von G. Buschan, 2./3. Aufl. I 61f. und 236f.) noch die Kulturkreislehre zu Wort kommen lassen; doch wird jeder Unvoreingenommene zugeben müssen, daß sie nirgends die Grundlage meiner Darstellung bildet. Seitdem bin ich längst zu der Überzeugung gekommen, daß die Aufstellungen der Kulturkreislehre für Amerika nicht zutreffen. Meine im Winter 1937/38 neu geschriebene amerikanische Völkerkunde, die im Rahmen eines vom Leipziger Bibliographischen Institut geplanten Werkes erscheinen wird, berücksichtigt sie daher bis auf eine beiläufige Erwähnung überhaupt nicht mehr. Aber schon mein Beitrag zur „Geschichte des Kunstgewerbes“ (hrsg. von H. Th. Bossert, II, 1929, 155f.) und der Aufsatz in der Zeitschrift für Ethnologie Bd. 66 (1934), 289f. wären wohl ganz anders ausgefallen, wenn ich zu den Anhängern des P. W. Schmidt gehörte. Beide stützten sich vielmehr auf die Forschungen der oben erwähnten Amerikanisten, die Herr Thurnwald nicht zu kennen scheint. Ihr ganz wesentlicher Unterschied von den Anhängern der Kulturkreislehre besteht, auf die kürzeste Formel gebracht, darin, daß sie an die Probleme ohne vorgefaßte Meinungen herangehen. Sie verwerfen daher das in der Wiener

¹⁾ E. Nordenskiöld ist mit einer seiner Arbeiten im Quellennachweis Thurnwalds (Lehrbuch, S. 279) zwar erwähnt, im Text aber nicht benutzt worden.

Schule fast zum Dogma erhobene Kulturkreisschema, das ursprünglich für ein ganz bestimmtes Erdgebiet aufgestellt und von da aus ohne Rücksicht auf Rasse, Umwelt und Geschichte willkürlich auf alle anderen Erdteile übertragen wurde, und suchen die selbständigen amerikanischen „Kulturkomplexe“ — um das nachgerade ominös gewordene Wort „Kulturkreise“ zu vermeiden — durch systematische Untersuchungen zu erarbeiten. Es sei hier nur an die wichtige Entdeckung der beiden subarktischen Kulturen Nordamerikas, „Eisjagd.“ und „Schneeschuhkultur“, durch G. Hatt und Birket-Smith und an die von Cooper erschlossene „magellanische“ und „Pampaskultur“ der Südspitze Südamerikas erinnert. Wenn mir P. W. Schmidt trotzdem noch 1935 „größte Sympathien“ für die (Wiener) kulturhistorische Schule nachsagt, so ist das seine Sache und erledigt sich schon mit dem Hinweis darauf, daß er auch Preuß im gleichen Atemzuge als seinen Anhänger nennt. 1921, in einem Aufsatz Schmidts über die „Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik“, erscheine ich neben Erland Nordenskiöld und Fritz Krause, die Herr Thurnwald deshalb hoffentlich nicht auch für Anhänger der Wiener Schule hält (Anthropos 16/17, 516f.).

Diese Abwehr würde sich erübrigen, wenn der Behauptung Thurnwalds von meiner (und H. Baumanns) Zugehörigkeit zur Wiener Schule nicht eine ganz bestimmte Absicht zugrunde läge, die sich in dem Worte von der „Volksfront einer von Herrn Pater W. Schmidt geleiteten Schule“ nur allzu deutlich enthüllt. Dadurch wird nämlich die Diskussion auf ein Gebiet verschoben, das nichts mehr mit Wissenschaft zu tun hat, sondern auf eine Verdächtigung der Gesinnung hinausläuft. Die üble Form dieses Angriffs zwingt mich leider ebenfalls dazu, persönliche Dinge zu erörtern. Unter „Volksfront“ versteht Herr Thurnwald in diesem Falle doch wohl eine Gesinnungsgemeinschaft mit der jüdisch-demokratischen, marxistischen und klerikalen Weltanschauung. Er scheint seine Informationen über meine und H. Baumanns politische Anschauungen aus recht trüben Quellen zu schöpfen. Sonst würde er wohl wissen, daß gegen diese Anschauungen vom nationalsozialistischen Standpunkt nicht das Geringste einzuwenden ist. Eine kleine Rundfrage bei allen, die unser Verhalten im Leben und Beruf kennen (Partei- und Dienststellen eingeschlossen), hätte Herrn Thurnwald darüber gründlich aufgeklärt und verhindert, unbegründete Verdächtigungen in die Welt zu setzen. In die gleiche Richtung zielt es, wenn er mir vorwirft, nicht Anstoß daran genommen zu haben, daß ein jüdischer Autor namens Gerhardt Neumann Besprechungen und Aufsätze für die von Baumann geleitete Zeitschrift für Ethnologie lieferte, in denen er Thurnwald kritisiert. Erstens kannte ich diesen Herrn Neumann nicht und hatte daher, ebensowenig wie Baumann, eine Ahnung davon, daß er Jude war. Zweitens lag für mich auch nicht der leiseste Anlaß dazu vor, für Herrn Thurnwald in die Schranken zu treten, selbst wenn ich gewußt hätte, daß der absprechende Kritiker ein Jude war. Denn bis 1933 war noch nicht viel von einer Abneigung Thurnwalds gegen eine jüdisch orientierte Wissenschaft zu merken. Seine früher im Verlag C. L. Hirschfeld in Leipzig erscheinende „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sociologie“ weist nämlich in diesen Jahren nicht nur eine erhebliche Anzahl jüdischer Mitarbeiter auf, die schon am Namen als solche zu erkennen sind, sondern auch recht wohlwollende Besprechungen von Werken typisch jüdischer Geisteshaltung. Daß sich darunter neben Kohn „Dr. Lassalle, der Führer“ (V 217f.), Wassermann „Die Kriminalität der Juden“ (ebda. 455f.), Magnus Hirschfeld und Berndt Götz „Sexualgeschichte der Menschheit“ (VIII 85f.) usw. auch verschiedene Schriften Franz Oppenheimers finden (IV 200f.; VI 373), — des gleichen Soziologen, dessen anerkennende Erwähnung durch Neumann in der Z. f. E. Herr Thurnwald jetzt mir und Baumann tadelnd vorhält, — scheint er vergessen zu haben.

Auch sonst sucht Herr Thurnwald bei Außenstehenden den Eindruck hervorzurufen, daß meine Besprechung von anderen als wissenschaftlichen Motiven diktiert worden sei. Daher behauptet er, daß ich im Schlußsatz der Besprechung die jüdische Abkunft des in England lebenden Polen Malinowski unterstellt hätte, und läßt durchblicken, daß ich auch der mündliche Verbreiter des gleichen falschen Gerüchtes sei. Malinowski selbst, von dessen rein arischer Abstammung ich seit einer etwa 15 Jahre zurückliegenden persönlichen Begegnung in Berlin stets überzeugt gewesen bin, versicherte auf eine Anfrage von Herrn Professor Eugen Fischer am 11. September d. J. brieflich, „that after reading Dr. Krickebergs article, I was fully aware that he had never printed any misrepresentation“. Und Herr Thurnwald will dies nicht erkannt haben? Also liegt doch wohl ein absichtliches Mißverstehen meiner Worte auf seiner Seite vor, mit dem Hintergedanken, mir auf diese Weise bei ausländischen Berufsgenossen zu schaden. Malinowski und sein Landsmann Stołyhwo waren jedenfalls auf dem diesjährigen Kopenhagener Ethnologenkongreß schon dementsprechend „informiert“, ohne überhaupt meine Besprechung in der Zeitschrift für Ethnologie gelesen zu haben; ich verdanke es lediglich den Bemühungen von

Professor Eugen Fischer und Baumann, daß sie die beiden Herren über den tatsächlichen Sachverhalt aufklärten. Man sollte also lieber hier, statt bei meiner angeblichen Verleumdung Malinowskis, von einem „von gewisser Seite anscheinend geflissentlich verbreiteten Gerücht“ reden.

In ein ganz anderes Kapitel gehört die Frage nach dem Verhalten Malinowskis gegenüber dem Dritten Reich. Wenn ich mein Befremden darüber aussprach, daß in einem deutschen Lehrbuch, und zwar in der Einleitung, die die grundlegenden Fragen behandelt, ausgerechnet die Lehre eines Forschers in den Vordergrund gerückt wird, der ein erklärter Feind des Dritten Reiches ist und dieser Feindschaft oft genug öffentlich Ausdruck geliehen hat, so halte ich mich nach wie vor zu meiner Kritik für vollkommen berechtigt. Denn die politische Gesinnung Malinowskis stellt in diesem Falle nur einen Ausfluß seiner wissenschaftlichen Anschauungen dar. „Wenn er (M.) sich gegen den Nationalismus in Deutschland ausgesprochen haben sollte (!), so hat das mit dem Funktionalismus nichts zu tun“, schreibt Herr Thurnwald (S. 301). Gewiß nichts mit dem Funktionalismus als Lehre im allgemeinen, aber bestimmt sehr viel mit der besonderen funktionalistischen Richtung, die Malinowski vertritt. Schon Milke hob treffend hervor, daß sich aus den wissenschaftlichen Anschauungen Malinowskis z. B. seine heftigen Angriffe gegen die Gesetzgebung der autoritären Staaten in seinem Vorwort zu Hogbin „Law and order in Polynesia“ (London 1934) erklären (Schmollers Jahrbuch 61, 523 Anm. 2). Diese Angriffe sind noch zahm gegen die Haltung, die Malinowski in jüngster Zeit dem Dritten Reich gegenüber angenommen hat. Ich empfehle Herrn Thurnwald, der alle diese Dinge nicht zu kennen scheint, die Lektüre des Vorwortes, das Malinowski zu dem kürzlich erschienenen Buche eines der charakterlosesten und hetzerischsten deutschen Emigranten beigezeichnet hat, des früheren Kölner Museumsleiters und Universitätslehrers Julius E. Lips („The Savage hits back“; London, Lovat Dickson Ltd. 1937), der ihn darin ausdrücklich als seinen Freund bezeichnet. Hier heißt es u. a.:

„Welche Art von Hexenverfolgung oder Hexenmarter erscheint nicht anständig und vernünftig im Vergleich zu einigen Formen der Verfolgung rassischer Minderheiten in Mitteleuropa?“

„Der Verfasser . . . ist ein ‚nordischer Mensch‘, der sein Vaterland verlassen hat, weil er sich dem Überhandnehmen nordischer Brutalität nicht aussetzen wollte.“

„Bei der Behandlung der neueren Zeit sind die Randbemerkungen des Verfassers über die deutsche Politik interessant. ‚Die Zurückgabe auch des kleinsten Stückes von Afrika, selbst in der Form eines Mandates, an Hitler würde unweigerlich Schande über die ganze weiße zivilisierte Welt bringen.‘ Ich fürchte, Professor Lips hat Recht. Aber ich fürchte noch mehr, daß diese schmachvolle Katastrophe eintreten wird.“

Herr Mühlmann hebt rühmend hervor, daß von deutschen Ethnologen bisher nur Preuß in seiner Besprechung eines Malinowskischen Buches in der Deutschen Literaturzeitung von 1937 die „ironischen Bemerkungen“ Malinowskis gegen das Dritte Reich zurückgewiesen habe (Preuß, „Zurückweisung“ beschränkt sich, nebenbei bemerkt, auf die nüchterne Feststellung: „Auf merkwürdig gespanntem Fuße steht er (M.) mit den modernen nationalen Bestrebungen“), und macht mir den Vorwurf, daß ich bisher dazu schwieg. Läge es nicht eigentlich viel näher, daß er selbst als Anhänger der wissenschaftlichen Lehren Malinowskis öffentlich von dessen politischen Anschauungen abrückte? W. Krickeberg.

Richtigstellung:

Die gegen mich als Schriftleiter der Zeitschrift für Ethnologie gerichteten Angriffe Herrn Thurnwalds in seiner von Herrn Krickeberg oben charakterisierten „Abwehr“ will ich an dieser Stelle nur in kürzester Form zurückweisen. Meine ausführliche Stellungnahme habe ich schon auf andere Weise den interessierten Kreisen zugeleitet, um eine scharfe öffentliche Auseinandersetzung mit einem akademischen Kollegen nach Möglichkeit zu vermeiden. Mir fällt das um so leichter, als ich aus dem Munde und der Feder vieler Fachkollegen weiß, daß ihr Urteil über diese merkwürdige Art der „Verteidigung“ ohnehin feststeht. Ich beschränke mich also auf eine schlichte Richtigstellung.

1. Herr Thurnwald und Herr Mühlmann werfen mir vor, daß ich ihre beabsichtigten Entgegnungen auf Krickebergs Referat des Lehrbuches zurückgewiesen habe. — Dazu ist zu sagen: Die Zeitschrift für Ethnologie nimmt, wie viele namhafte wissenschaftliche Organe, grundsätzlich keine Entgegnungen auf Buchbesprechungen auf. Ich teilte das den beiden Herren in ausführlichen Schreiben mit, wobei ich Herrn Thurnwald den Vorschlag machte, seine Stellung zum Funktionalismus in einer selbständigen Arbeit in der Zeitschrift zu erläutern. Gleich-

zeitig wies ich darauf hin, daß im Anschluß an eine solche Arbeit eine sachliche Diskussion eher möglich sei, als im Gefolge einer Buchbesprechung (Brief vom 4. Juli 1938). Statt einer Antwort auf dieses loyale Angebot erschienen die persönlichen Angriffe im „Archiv“. Zur besseren Beleuchtung der Sachlage möchte ich an dieser Stelle betonen, daß zwischen Herrn Thurnwald und mir bis dahin nicht die geringsten Differenzen wissenschaftlicher oder persönlicher Art bestanden haben.

2. Herr Thurnwald fühlt sich seit Jahren „totgeschwiegen und ausgeschaltet“ und macht uns — Krickeberg und mich — dafür verantwortlich, vor allem in Verbindung mit der Tatsache, daß er nach seinen letzten Forschungsreisen „keine Aufforderung zur Berichterstattung von der Berliner Gesellschaft für Anthropologie . . .“ erhalten habe. Ich brauche wohl kaum zu betonen, daß wir beide an diesen „Unerfreulichkeiten“ völlig unschuldig sind!

3. Herr Thurnwald wirft mir vor, vor Jahren einem Juden das Referat über sein Buch überlassen zu haben. Dazu erkläre ich: Der mir von Prof. Preuß seinerzeit empfohlene Gerhard Neumann war weder am Namen noch seinem Aussehen nach als Jude kenntlich; erst viel später erfuhr ich von seiner Rassezugehörigkeit. Ich kenne genug Menschen, die dieser Täuschung ebenfalls erlagen.

4. Herr Thurnwald bemüht sich, mich als „verbrieften Anhänger“ P. W. Schmidts hinzustellen, und behauptet, daß Krickeberg und ich mit diesem eine „Volksfront“ bilden, eine groteske, aber auch gefährliche Anschuldigung, angesichts der damit in weiten Kreisen erweckten Vorstellung von politischen Gemeinsamkeiten zwischen uns und P. W. Schmidt, von denen auch nicht im Entferntesten die Rede sein kann. Hierzu sei für meine Person noch gesagt: außer einigen Übereinstimmungen in der Hochgottforschung und der grundsätzlich historischen Einstellung zu den ethnologischen Phänomenen kann ich bei mir keine Zusammenhänge mit Schmidt und der Wiener Schule entdecken. Ich bin weder sein „verbriefter Anhänger“ noch sein Schüler. Meine Lehrer waren Bernhard Ankermann, Ernst Große, von Luschán und Karl Weule. Besonders in allen Fragen der „Kulturkreislehre“, — die ja nur einen Teil der kulturhistorischen Ethnologie darstellt und zwar deren orthodoxes Gerippe — gehen unsere Ansichten auseinander. Wo findet Herr Thurnwald die Wiener Kulturkreise bei mir? Jeder Fachmann weiß, daß die von mir aufgestellten afrikanischen Kulturen von jenen stark abweichen und die Faktoren Rasse und Umwelt zur Grundlage haben, daß es sich z. T. um völlig neue Konzeptionen handelt, wenn sie nicht an Frobenius oder Ankermann anknüpfen. Wo ist bei mir die Zweiklassenkultur, die Bogenkultur, die Bumerangkultur, die freivaterrechtliche Kultur usw.? Sogar hinsichtlich der Pygmäen trennt mich die Buschmannfrage von Schmidt, in deren Behandlung ich zu einer entschiedenen Ablehnung gekommen bin. Alle diese Dinge wissen die Kollegen — nur Herr Thurnwald scheinbar nicht. Er weiß anscheinend auch nichts von den Bemühungen der in der Arbeitsweise verwandten jüngeren historischen Ethnologen (ich nenne nur die Afrikanisten Hirschberg, Schilde, Lindblom, Lagercrantz usw.), das veraltete Kulturkreissystem durch Neues zu ersetzen und lebensvollere Kultureinheiten — von den einzelnen Erdgebieten ausgehend — in Einklang mit Rasse und Umwelt zu erarbeiten. Gerade von mir wurde seinerzeit den Konstruktionen im luftleeren Raum, die mit Kulturen ohne Bezug auf den rassischen Träger rechnen, der Kampf angesagt (s. Africa 1934 S. 134). Es geht im Jahre 1938 nicht mehr an, alle kulturhistorischen Arbeiten unter das Stichwort „Wiener Schule“ zu rubrizieren!

Daß Herr Thurnwald keinen anderen Weg gefunden hat, seine Unzufriedenheit bekanntzugeben, bedauere ich sehr. Mir, als dem öffentlich und grundlos Angegriffenen, blieb nichts anderes übrig, als zu antworten. Ob Herr Thurnwald mit dieser Methode dem „Archiv“ einen Dienst erwiesen hat, bleibt dahingestellt. Fest steht, daß der dritte Herausgeber, Prof. Dr. D. Westermann, der vor der Aufnahme der persönlichen Angriffe im Archiv wiederholt gewarnt hat, sich, wie er mir selbst mitteilte, ernsthaft mit dem Gedanken trägt, von der Herausgeberschaft zurückzutreten.

H. Baumann.

Berichtigung:

Auf S. 87 letzte Zeile muß es richtig heißen: Der Vortrag ist in dieser Zeitschrift 69, S. 277, 1937, veröffentlicht.

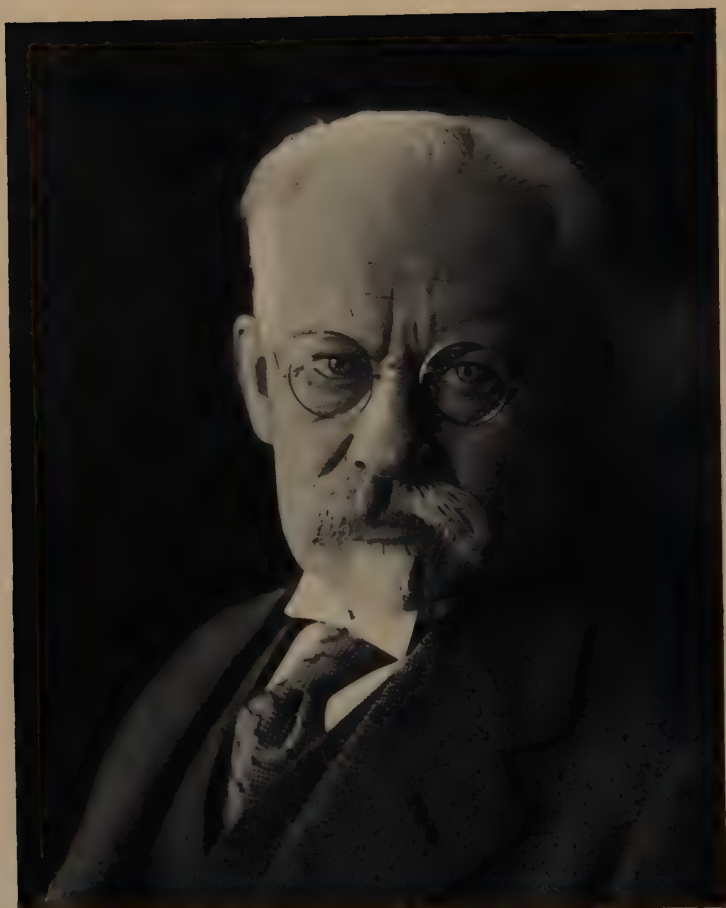
IV. Eingänge für die Bibliothek.

- Antoniewicz, Włodzimierz: pol. Trois importants congrès internationaux. Warszawa: Aus: „Swiatowit“ t. 16 1934-35. 8^o.
- pol. Sur quelques pointes de lance néolithiques en silex trouvées en Pologne. Warszawa: Warschauer wissenschaftl. Gesellsch. 1936. 8^o. Aus: „Swiatowit“ t. 16 1934-35.
- pol. Institut Archéologique d'État à Varsovie. Warszawa: Warschauer wissenschaftl. Gesellsch. 1936. 8^o. Aus: „Swiatowit“ t. 16 1934-35.
- Arbman, Holger: Schweden und das Karolingische Reich, Studien zu den Handelsverbindungen des 9. Jahrhunderts. Stockholm: Thule (1937) 271 S. [74 Taf.] 8^o. Akad. avhandl. den 16 Mars 1937.
- Baschmakoff, Alexandre: Cinquante siècles d'évolution ethnique autour de la Mer Noire. 8^o. Paris: Geuthner 1937. X, 177 S. [4 pl. 2 cartes].
- Bensch, Otto: Die Spätmeister des japanischen Holzschnitts Sharaku Hokusai Hiroshige einleitender Text. Wien: Lorenz o. J. XXIII S. 62 Abb. auf 58 Taf., davon 10 vielfarbig. 4^o.
- Buschan, Georg: Kinderspiele bei den Naturvölkern. Leipzig: Thieme [1938]. Aus Kinderärztl. Praxis Jhrg. 8, H. 11—12.
- Cornelius, Friedrich: Abriß der Germanischen Götterlehre nebst Grundzügen der griechischen Mythologie. Leipzig: Kohlhammer 1938. 69 S. 8^o. (Schaeffers Abriß aus Kultur u. Gesch. H. 10).
- Cunow, Heinrich: Geschichte und Kultur des Inkareiches ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altamerikas mit einem Geleitwort von Prof. S. Rudolf Steinmetz. Amsterdam: Elsevier (1937) XVI, 208 S. 8^o.
- Davidson, Daniel Sutherland: A preliminary consideration of aboriginal australian decorative art. Philadelphia: Amer. philosoph. Society 1936. XI, 147 S. 8^o. (Memoirs of the Amer. philosoph. Soc. vol. 9.)
- Drewes, G. W. J., en Poerbatjaraka, R. Ng.: De mirakelen von Abdoelkadir Djaelani. Bandoeng: Nix 1938. XIV, 207 S. 8^o. (Bibliotheca javanica 8.)
- Eckert, Georg: Prophetentum in Melanesien. [Berlin: Springer 1937.] Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 69.
- Ehrlich, Bruno: Preußisch-Hansische Beiträge Festgabe zur 60. Jahresversammlung des Hansischen Geschichtsvereins und 56. Jahresversammlung des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung in Elbing im Jubiläumsjahre der Stadt 1937 . . . Elbing: Elbinger Altertumsgesellsch. 1937. VII, 147 S. 8^o. (Elbinger Jahrb. H. 14, Teil 1.)
- Elkin, A. P.: Totemism in North-Western Australia (The Kimberly Division). Sydney, New South Wales: The australian Nat. Research Council (1933). Aus: Oceania vol. 3, no. 3-4, vol. 4, no. 1. (The Oceania monogr., no. 2.) 8^o.
- L'Estrange Ewen, C.: Are the British „Anglo-Saxons“ or Celts? [London] 1938. 14 S. 8^o.
- Empirebuilding: Empirebuilding door Nederlander-middenstander. Soerabaja 1938: de Toekomst. 175 S. 8^o.
- Feldhaus, Franz, Maria: Meine Studien im Jahre 1937 zur Geschichte der Technik und Industrie. Berlin 1938: Privatdruck. 8^o.
- Firth, Rymond: Vorwort siehe: Williamson, Robert W., Religion and social organization in Central Polynesia 1937. 8^o.
- Findeisen, Hans: Indianer aus Sibirien? Berlin 1938. Aus: Neue Illustr. Ztg. Nr. 23, Jhrg. 14. 2^o.
- Frenguelli, Joaquín: La Flórlula Jurásica de Paso Flores en el Neuquén . . . Buenos Aires 1937: Coni 8 láms. 8^o. Aus: Rev. de La Plata (N. s.) tomo 1, Secc. Paleont.
- Friederici, Georg: Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva Corónica y Buen Gobierno. (Université de Paris. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. — XXVIII, 1179 S. 275 franz. Franken. [Besprochen von Dr.] (Georg Friederici). Aus: Göttingische Gelehrte Anzeigen Jahrg. 200. Nr. 1.

- Gonda, J.: Aanteekeningen bij het Oud-Javaansche Bhīṣmaparwa. Bandoeng: Nix 1937. 60 S. 8°. (Bibliotheca Jacanica 7a.)
- Grabert, Herbert: Die völkische Aufgabe der Religionswissenschaft. Stuttgart-Berlin: Truckenmüller 1938. 60 S. 8°. (Forsch. zur deutsch. Weltanschauungskde. u. Glaubensgesch. H. 1.)
- Greenmann, Emerson F.: The young site an archaeological record from Michigan with appendices Frederick R. Matson, jr., and Byron O. Hughes. Ann Arbor 1937: Michigan Press. XII, 172 S. [plat. 38]. 8°. (Occas. contrib. from the Mus. of Anthrop. of the Univ. of Michigan No. 6.)
- Gummel, Hans: Justus Möser und die deutsche Vorzeit mit einer forschungsgeschichtlichen Einführung. Leipzig: Kabitzsch 1938. 4°. (Mitteil. aus dem Mus. d. Stadt Osnabrück Nr. 6 . . .) Aus: Sonderdruck aus „Germanen-Erbe“ 1938, H. 4.
- Güntert, Hermann: Altgermanischer Glaube nach Wesen und Grundlage. Heidelberg: Winter 1937. 141 S. 56 Abb. auf 24 Taf. 8°. „Kultur und Sprache Bd. 10.“
- Haeckel, Josef: Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern. St. Gabriel-Mödling bei Wien: „Anthropos“ 1937. 4°. Aus: Anthropos Bd. 32.
- Pseudo-Totemismus. o. O. (1938). 8°. Aus: Mitteilungsblatt d. Gesellschaft f. Völkerkunde Nr. 8.
- Handy, E. S. Craighill: Vorrede siehe Handy C. Willowdean: L'art des îles Marquises. 4°.
- Handy, Willowdean C.: L'art des îles Marquises précédé d'une introduction par E. S. Craighill Handy. Paris: Les éditions d'art et d'histoire 1938. 55 S. 20 pl. 4°.
- Herrmann, Ferdinand: Beiträge zur italienischen Volkskunde. Heidelberg: Winter 1938. VII, 79 S. 8°. (Heidelberg. Akten d. von Portheim-Stiftg. 23.)
- Himmelheber, Hans: Eskimokünstler Teilergebnis einer ethnographischen Expedition in Alaska von Juni 1936 bis April 1937. Stuttgart: Strecker und Schröder 1938. VIII, 111 S. 20 Abb. 8°.
- Kaudern, Walter: Etnografiska avdningen berättelse för år 1936 (Göteborg 1937: Elander.) Aus: Göteborgs Musei årstryck. 8°.
- Keesing, Felix M.: Education in Pacific countries. London: Milfort 1938. VIII, 226 S. 8°.
- Kohl-Larsen, Ludwig u. Margit: Felsmalereien in Innerafrika, ein Bilderwerk geschichtlicher und vorgeschichtlicher Kunst. (Deutsche Afrika-Expedition 1934—1936). Stuttgart: Strecker und Schröder 1938. 93 S. 46 Abb. im Text, 32 Lichtbildtafeln und Röteldrucktafeln, 3 Ktn. 4°.
- Krappe, H., Alexandre: La genèse des mythes . . . Paris: Payot 1938. 359 S. 8°.
- Kretschmar, Freda: Hundestammvater und Kerberos. T. 1—2. Stuttgart: Strecker und Schröder 1938. 8°. 1. Hundestammvater. 2. Kerberos.
- Küppers-Sonnenberg, A. G.: Einbeiner am Steuer einer Balkanfahrt. Sonnenberg . . . O. O. u. J. 39 S. 4°.
- Kutz, Tadeusz: pol. Fonds de cabanes néolithiques à Poskwitów, distr. de Miechoów. Warszawa: Warschauer wissenschaftl. Gesellsch. 1936. 8°. Aus: „Swiatowit“, t. 16 1934-35.
- Laval, Honoré: Mangareva l'histoire ancienne d'un peuple polynésien. Préface du Dr. P. H. Buck . . . Paris: Geuthner 1938. XXVII, 378 S. 8°.
- Lagercrantz, S.: Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen. Stockholm: Thule 1938. 177 S. 4°. (Statens Etnogr. Mus. N. Ser. Publ. No. 5.)
- Ringdolche, Armdolche und Schlagringe in Afrika. [Berlin: Springer 1937.] 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 69.
- Leers, Johann von: Europas Auswanderungsrückgang und seine Folgen. Stuttgart: Enke 1938. 79 S. 8°. (Wirtschaftlich-Soziale Weltfragen H. 9.)
- Lehmann-Nitsche, Robert: El gigante de piedra en la Tierra del Fuego y Norte América. Buenos Aires 1937: Coni. 8°. Mitología sudamericana 20. Aus: Rev. del Mus. de la Plata (N. Ser.) tom. 1, Secc. Antrop.
- El Viejo Tatragai de los Araucanos 3. parte. Buenos Aires 1937: Coni. (Mitología sudamericana 21.) Aus: Rev. del Mus. de la Plata (N. Ser.) tom. 1, Secc. Antrop.
- Ein Mythenthema aus Feuerland und Nordamerika. (Der Steinriese.) [St. Gabriel Moedling bei Wien: Anthropos 1938.] 8°. Aus: Anthropos 1938, H. 1—2.
- Mitología sudamericana: 1. El diluvio según los Araucanos de la Pampa. — 2. La cosmogonia según los Puelche de la Patagonia. — 3. La marea alta según los Puelche de la Patagonia. — 4. Las constelaciones del Orión y de las Híadas. — 5. La astronomía de los Matacos. — 6. La astronomía de los Tobas. — 7. La astronomía de los Mocoví. — 8. La astronomía de los Chiriguano. —

9. La constelación de la Osa Mayor y su concepto como Huracán o Dios de la tormenta. — 10. La astronomía de los Tobas (segunda parte). — 11. La astronomía de los Vilelas. — 12. La astronomía de los Mocovi (segunda parte). — 13. El caprimúlgido con cuatro ojos (Guayana Británica). — 14. El viejo Tatrapai de los Araucanos. — 15. El caprimúlgido y los dos grandes astros. — 16. El viejo Tatrapai de los Araucanos (segunda parte). — 17. El Jabutí y el Quirquincho héroes de una fábula del Amazonas y de Luis, república Argentina. — 18. El avestruz galaxial de los Guaraní. — 19. Una travesura de Pariacaca (Prú) y del Lobo mágico (Norte América) dos variantes del mismo tema. — 20. El gigante de piedra en la tierra del Fuego y Norte América. — 21. El Viejo Tatrapai de los Araucanos (tercera parte). Buenos Aires: Coni 1918 bis 1937. 8º.
- Leyder, Jean: Rites d'initiation de l'adolescence chez les primitifs du Congo Belge. Bruxelles 1936: Née. 8º. Aus: Recueil des exposés faits au cours de la 2e semaine Universitaire Pédagogie. Revue Pédagogie Cah. 3.
- Portée des études ethnographiques relatives au Congo Belge. Bruxelles: Soc. Royale belge de géogr. 1937. 13. S. 8º. Aus: Bull. de la Soc. Roy. Belge de Géogr. No. 2.
- Les Pygmées du Congo belge et la recherche scientifique. Bruxelles 1937: Imp. méd et scient 13. S. 8º. Aus: Compt. rend. du 16. congr. internat. d'anthrop. et d'archéol. préhist. Bruxelles 1935.
- L'épreuve du poison devant la loi chez les primitifs du Congo belge. Point de vue de l'indigène. Bruxelles 1937: Louis 7 S. 8º. Aus: Bull. de la Soc. Roy. Belge de Géogr. No. 1.
- Note sur le conteau de jet Bwaka (Congo-Ubangi). Bruxelles Soc. Roy. Belge de Géogr. 1937. 4 S. 8º. Aus: Bull. de la Soc. Roy. Belge de Géogr. No. 3.
- Lindblom, Andreas: Bilder av utställda föremål allmogeaavdelningen. Stockholm Nordisk Rotokravyr. [1937].
- Lublinski, Ida: Ursprung und Entwicklung des Begriffes Tabu. Bologna: Zanichelli 1937. 8º. Aus: Studi e materiali di storia delle religioni vol. 13.
- Minang-Kabau. Ein Beitrag zur Entstehung und Weiterentwicklung des Mutterrechts. [Berlin: Springer 1927.] 8º. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 59, H. 1—2.
- Entstehung und Weiterentwicklung des Altorientalischen Mythos. [Berlin: Springer 1927.] 8º. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 61, H. 4—6.
- Eine weitere mythische Urschicht vor dem Mythos. Leipzig: Hirschfeld 1930. 8º. Aus: Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Soziol. Jhrg. 6, H. 1.
- Der Mythos von der Geburt. [Berlin: Springer 1932.] 8º. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 64, H. 1.
- Ursprung und Wandlung der Einehe. Berlin: Findeisen 1931. 7 S. Aus: Der Weltkreis. Jhrg. 2, Heft 1—2.
- Ludendorff, H.: Astronomische Inschriften in Palenque (Untersuchungen zur Astronomie der Maya, Nr. 12). Berlin: Akad. d. Wissensch., de Gruyter in Kom. 1938. 60 S. 4 Taf. 8º. Aus: Abh. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. phys.-math. Kl. Nr. 1.
- McJlwrath, T. F.: Ethnology, anthropology, and archaeology. o. O. 1938. Aus: Canadian hist. Review. 8º.
- Niquet, Franz: Das Gräberfeld von Rössen Kreis Merseburg. Halle (Saale) 1938: Gebauer Schwetschke 37 S. 21 Taf. 4º. (Veröffentl. d. Landesanst. f. Volksheitskunde.)
- Obermaier, Hugo: Nouvelles études sur l'art rupestre du Levant espagnol. Paris: Masson 1937. 8º. Aus: L'Anthropologie T. 47, Nos. 5-6.
- Ein diluviales Kriegerbild. Stuttgart: Schweizerbart 1937. 1 Taf. 8º. Aus: Anthrop. Anz. Jhrg. 14, H. 1.
- Probleme der paläolithischen Malerei Ostspaniens. Berlin: de Gruyter 1938. 4º. Aus: Quartär Bd. 1.
- Ohlmarks, Åke: Heimdalls Horn und Odins Auge, Studien zur nordischen und vergleichenden Religionsgeschichte. 1. Buch (1—2). Lund: Gleerup, Kopenhagen: Lewin & Munksgaard (1937). 4º. 1. Heimdaller und das Horn. 2. Heimdalls Horn.
- Preuß, Konrad, Theodor, Mengin, Ernst: Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. . . 1.—2. Teil. Berlin: Dietrich Reimer 1937—1938. Mit 148 Abbild. i. Text und 25 Taf. 4º. 1. Die Bilderhandschrift nebst Übersetzung. 2. Der Kommentar. Aus: Baeßler-Archiv Bd. 20, Beih. 8 u. Bd. 21, H. 1—2.
- Religious Law and Kingship in Ancient America. o. O. 1937. 8º. Aus: Bi-monthly Rev. of Germ. science vol. 3, H. 2.

- Preuß, Konrad, Theodor, Mengin, Ernst: Die Menschenopfer in der Mexikanischen Bilderhandschrift „Historia Tolteca Chichimeca“. Bologna: Zanichelli 1937. 8°. Aus: Studi e materiali di storia delle religioni vol. 13.
- Roth-Lutra, Karl, H.: Der Schiefheitsprozentsatz. München: J. F. Lehmann 1931. 8°. Aus: „Arch. f. Rass. u. Gesellschaftsbiol.“ Bd. 23, H. 4.
- Mensch und Kultur. Kiel 1934: Jensen. 4°. Aus: Ber. d. 52. Tag. d. Deutsch. Gesellsch. f. Anthrop., Ethnol. u. Urg. in Speyer.
- Neue Karten zur Rassenkunde von Pfalz und Nordbaden. o. O. 1935. 1 Abb. u. 4 Ktn. 8°. Aus: Verh. d. Gesellsch. f. Phys. Anthrop.
- Karten zur pfälzischen und nordbadischen Rassenkunde. Neustadt a. d. Haardt 1935. Blatt 39. 1 Kte. 8°.
- Sarasin, Fritz: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1937. Basel 1938: Birkhäuser. 31 S. 8°. Aus: Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch. Bd. 49.
- Über die Geschichte des Ankers. Basel 1938: Birkhäuser. [8 Taf. u. 12 Textfig.] 8°. Aus: Verhandl. der Naturforsch. Gesellsch. Basel Bd. 49.
- Scheibe, A.: Deutsche im Hindukusch, Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Berlin: Sigismund in Komm. 1937. VIII, 351 S. 120 Abb. u. 12 Ktn. 8°.
- Stéchénko-Kouftina, V.: grus. Les plus anciens fondements instrumentaux de la musique populaire géorgienne 1. Tiflis: Staatl. Museum 1936. XVI, 282 S. 8°. 1. La flûte de Pan.
- Strobel, Hans: Volksbrauch und Weltanschauung. Stuttgart-Berlin: Truckenmüller 1938. 54 S. 8°. (Forsch. zur deutsch. Weltanschauungskde. u. Glaubensgesch. H. 2).
- Trowbridge, C. C.: Mearns traditions. Ann Arbor 1938: Univ. of Michigan 1938. X, 91 S. 8°. (Occas. Contrib. from the Museum of Anthrop. . . No. 7.)
- Werder, Peter von: Gemeinschaft und Herrschaft als Staats- und Kulturtypen, ein Kulturanthropologischer Versuch. Stuttgart: Enke VIII, 150 S. 8°.
- Westermann, Diedrich: Afrikaner erzählen ihr Leben . . . Essener Verlagsanstalt 1938. 407 S., 23 Abb., 1 Kte. 8°.
- White, Leslie A.: Extracts from the European Travel Journal of Lewis H. Morgan. New York: 1937. Du Bois. Aus: Rochester hist. publ. vol. 16.
- Willitsch, Gottfried: Melanesische Kunst. [St. Gabriel Mödling bei Wien:] Anthropos. 1937. 8°. Aus: Anthropos Bd. 32. H. 5-6.
- Williamson, Robert W.: Religion and social organization in Central Polynesia edited by Dr. Ralph Pidington with a preface by Dr. Raymond Firth. Cambridge 1937: University Press XXIX, 340 S. 8°.
- Wist, Hans: Religiöse Feste und Bräuche bei den Yao-Stämmen in Kuangtung (Südchina). [Berlin: Springer 1938]. 8°. Aus: (Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. [68.]



Ankerman

Bernhard Ankermann¹⁾,

dem am 14. Februar 1939 nunmehr Achtzigjährigen, widmet die „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ diese Festschrift. Sie erscheint im Rahmen der Zeitschrift, die er selbst einmal geleitet hat. Zahlreiche seiner Freunde, Verehrer und Schüler sind mit einhelliger Zustimmung dabei gewesen, als es galt, den Jubilar so zu ehren, wie es bei seiner ganzen Art am würdigsten schien. Es ist für unsere Gesellschaft eine um so liebere Pflicht, des achtzigsten Geburtstages des Altmeisters der Afrika-Ethnologie zu gedenken, als er auch einmal ihr Vorsitzender war. Aber noch aus einem anderen Grunde ist gerade unsere Gesellschaft dazu berufen, ihn vor allen anderen zu ehren: Der Hörsaal unserer Gesellschaft hat ja am 19. November 1904 einen seiner entscheidendsten Tage erlebt, als Ankermann und Gräbner mit ihren berühmt gewordenen Vorträgen über die Kulturkreise Afrikas und Ozeaniens die Grundlage für die sog. kulturhistorische Ethnologie schufen. Von diesem Tage an schwand das Vertrauen zu dem jahrzehntelang alleinherrschenden Gedanken einliniger Entwicklung aller menschlichen Kultur. Es wurden große Kulturkomplexe mit besonderen historischen Geschicken aus der Uferlosigkeit des Tatsachenmaterials vermeintlich ahistorischer Völker herausgearbeitet; es wurde gezeigt, daß viele der Kulturphänomene, sofern sie an weit entlegenen Orten gleichartig auftreten, nicht auf unabhängiger Gleichläufigkeit oder Konvergenz beruhen, sondern einen historischen Zusammenhang erweisen. Wenn auch Ratzel, dieser sogar als eigentlicher Begründer der kulturhistorischen Ethnologie, und Frobenius schon einige Jahre vorher gleiche Gedanken äußerten, so vermochten sie aus verschiedenen Gründen doch nicht, das stagnierende ethnologische Lehrgebäude zu erschüttern. Ja, Frobenius hat sogar an dem genannten Vortragsabend bewußt Abstand von den neuen Aufstellungen genommen und seine früheren Arbeiten z. T. selbst als unrichtig bezeichnet. Weitgehende kulturphilosophische Theorien, die ihn immer mehr von den Völkern als den „Kultur“träger abzogen und die Kulturen als selbständig lebende und vergehende, den Menschen „ergreifende“ Wesen ansehen ließen, führten ihn in einen gewissen Gegensatz zu der sich durch Gräbner-Ankermann entwickelnden exakt-wissenschaftlichen Kulturhistorik. Wenn Leo Frobenius trotzdem noch kurz vor seinem Tode dem Jubilar aus freundschaftlichsten Gefühlen einen Beitrag für diese Festschrift zueignete, so ist das ein schönes Zeichen wissenschaftlicher Kameradschaft.

Nie hat B. Ankermann in seiner klug abwägenden Art die Übertreibungen der „Kulturkreislehre“ mitgemacht; stets ist er mit Hilfe seines souverän beherrschten Spezialwissens über Völker und Kulturen des afrikanischen Kontinents mit größter Gründlichkeit und Sorgfalt vorgegangen. Gerade aus diesem Grunde erscheint sein wissenschaftliches Lebenswerk, das Hirschberg an andere Stelle würdigen wird, an Druckseiten nicht allzu umfangreich. Eine ausgesprochene Sauberkeit der wissen-

¹⁾ Die in diesem Heft vereinigten Arbeiten sind von den Autoren dem Altmeister der Afrikanistik in Deutschland zu seinem 80. Geburtstag gewidmet. Eine für dieses Festheft vorgesehene Arbeit von W. Krickeberg über die Geschichte der aztekischen Götterwelt konnte nicht rechtzeitig fertiggestellt werden und erscheint erst im folgenden Heft der Zeitschrift.

schaftlichen Arbeit, die mit leichter Feder hingehuschte Skizzen oder Gelegenheitskinder des Geistes nicht kennt, ist für Ankermann vor allem anderen bezeichnend. So hat er bewußt von Anfang an seine wissenschaftliche Arbeit eingeschränkt; aber jeder Ethnologe, besonders jeder Afrikanist, weiß, wie wertvoll ihm diese gehaltvollen Arbeiten sind. Die in dieser Festschrift vereinten Beiträge berühren in erster Linie die von Ankermann besonders befruchteten Gebiete der afrikanischen Kulturforschung und Religionsethnologie.

Die „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“, ebenso wie die Mitarbeiter an dieser Festschrift wünschen ihrem verehrten Jubilar noch viele Jahre der Gesundheit und der Anteilnahme an einer der lebendigsten und farbenreichsten Wissenschaften, zu der er Grundlegendes zu sagen hatte, unserer Völkerkunde!

Der Schriftleiter

Das Werk Bernhard Ankermanns.

Von

Walter Hirschberg.

Wenn nicht alles trügt, so ist heute die kulturhistorische Ethnologie an einem entscheidenden Wendepunkt angelangt, und es ist nahezu symbolhaft, wenn dieser Wendepunkt an dem Werk von Bernhard Ankermann so recht gewürdigt werden kann. Manche Kreise werden vielleicht geneigt sein, diesen Wendepunkt als eine Art Krise in der Ethnologie anzusprechen, diejenigen aber, die tiefer blicken, sehen den Vollzug eines Gesinnungswandels, der letzten Endes seine weltanschauliche Begründung hat. Der in aller Stille schaffende Jubilar Bernhard Ankermann darf aber das glückhafte Gefühl in seinem Herzen tragen, an dieser Entwicklung vor- und wegbereitend mitgewirkt zu haben, und wir Jüngeren dürfen uns glücklich schätzen, einen solchen Gelehrten in unserer Mitte zu wissen.

Als Ausgangspunkt der kulturhistorischen Richtung in der Ethnologie werden gewöhnlich die beiden, von Fr. Graebner und B. Ankermann in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft am 19. November 1904 gehaltenen Vorträge über die „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien und Afrika“ angesehen. Schon damals stand es für Ankermann fest, daß eine Kultur als Ganzheit nur durch Völkerwanderungen verbreitet werden könne, was in seinen Worten über die Art und Weise der Einwanderung der westafrikanischen Kultur zum Ausdruck kommt. Er schreibt darüber: „Von den beiden Möglichkeiten: Einwanderung der Träger der Kultur oder Übertragung der Kultur allein, scheint mir die letztere ausgeschlossen zu sein, denn es werden auf diese Weise wohl einzelne Kulturelemente, aber kaum je eine Kultur als Ganzes übertragen . . . Viel wahrscheinlicher scheint mir die Annahme lange dauernder sukzessiver Einwanderungen¹⁾.“ Und nun folgt das Bemühen aus den rassischen und sprachlichen Gegebenheiten die Unterlagen für seine „Westafrikanische Kultur“ zu schaffen, die uns in einem anderen Zusammenhang noch beschäftigen wird. Auch bei zahlreichen anderen Anlässen nahm Ankermann die Gelegenheit wahr, auf die Bedeutung des Volkes als Träger einer Kultur hinzuweisen. So lesen wir z. B. in seiner Arbeit²⁾ über die „Religion der Naturvölker“:

¹⁾ B. Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Z. Ethnol. Bd. 37 (1905) S. 73/74.

²⁾ Die Religion der Naturvölker. Lehrbuch der Religionsgeschichte, Tübingen S. 192.

„Die Sonderung der Menschheit in Rassen und Sprachfamilien ist sicherlich auch von einer Differenzierung der uranfänglichen Kultur begleitet gewesen, und auch die Religion kann dabei nicht unbeteiligt geblieben sein. Die Wanderungen der Völker, durch die sie unter neue Lebensbedingungen gebracht wurden, müssen auch eine divergente Entwicklung der Elemente der Religion bewirkt haben, und jeder Kulturkreis muß sich so seine Religion geschaffen haben.“ Es ist ganz offensichtlich, daß Ankermann von allem Anfang dem ethnischen Gedanken, d. h. dem Rasse- und Völkergedanken, in weitgehendstem Maße Rechnung trug und diese Grundvoraussetzung auch in seinen späteren Jahren beibehielt. In dieser eindeutigen Stellungnahme unterschied sich Ankermann ganz bewußt von Fr. Graebner, der in seiner im Jahre 1911 erschienenen „Methode der Ethnologie“ sowohl den „Völkerwanderungsgedanken“ als auch den „Übertragungsgedanken“ zur Erklärung einer Kulturverwandtschaft heranzog. Für Fr. Graebner war es also auch möglich, daß eine Kultur als Ganzheit von Stamm zu Stamm übertragen werden könne, ohne daß damit eine Völkerwanderung verbunden zu sein brauchte. Besonders dieser letztere Gedanke wurde dann später von Pater W. Schmidt weiter methodisch ausgebaut und gipfelte letzthin in einem universalistischen Kulturkreisbegriff, der auf die rassisch und völkisch bedingten seelischen Eigenheiten der Kulturträger keine Rücksicht mehr nahm und ähnlich wie bei Leo Frobenius die Tendenz zeigte, die Kultur als einen von ihrem Träger losgelösten Organismus zu betrachten. Wir können es B. Ankermann zugute halten, daß er sowohl innerlich als auch äußerlich dieser Entwicklung in der kulturhistorischen Ethnologie ferne blieb, worüber ihm auch mancher Vorwurf von seiten P. W. Schmidts nicht erspart blieb. Die vorsichtig abwägende Haltung B. Ankermanns war für die Synthesen P. W. Schmidts nicht zu gebrauchen. Die so weltfremden Kulturkreis-konstruktionen der sogenannten „Wiener Schule“ verfielen zusehends in Erstarrung, ganz abgesehen von ihren weltanschaulichen Bindungen, die der Gegenstand zahlreicher polemischer Feldzüge waren. Für die Entwicklung der kulturhistorischen Richtung in der Ethnologie war es gewiß ein arger Verlust, daß einerseits Fr. Graebner infolge langjährigen Siechtums und frühzeitigen Todes dem einseitigen Entwicklungsgang der Wiener Schule nicht genügend energisch entgegengetreten konnte, anderseits aber auch B. Ankermann infolge eines schweren Augenleidens seit 1929 nicht mehr so in den Gang der Dinge eingreifen konnte, wie er es vielleicht selbst gewollt hätte. Damit geriet die so viel versprechende kulturhistorische Richtung in ein Fahrwasser, das immer weiter von dem ursprünglichen Ziel ihrer Begründer Fr. Graebner und B. Ankermann wegführte. Es ist hier nicht der Platz darüber zu rechten, aber eine Andeutung dessen schien doch notwendig, da vielfach heute noch die Meinung besteht, als ob die sogenannte „Wiener Schule“ als die kulturhistorische Richtung in der Ethnologie zu gelten hätte. Diese Meinung wurde ja seit vielen Jahren geflissentlich verbreitet, und es ist heute nicht immer leicht, diesem einmal nun bestehenden Vorurteil zu begegnen.

Wir haben bereits hervorgehoben, daß Ankermann die Völkerwanderungen zur Erklärung der Kulturverwandtschaften in weitestem Maße heranzog und die Überzeugung vertrat, daß nur so eine ganze Kultur gewandert sein könnte, indem auch ihre Träger beisammen blieben. Wir finden diese Auffassung schon in einer seiner frühesten Arbeiten angedeutet, wenn auch nicht so markant, wie es später der Fall war. Die Arbeit über

¹⁾ B. Ankermann, Die afrikanischen Musikinstrumente, Ethnologisches Notizblatt, Bd. III Berlin 1901 S. 1—134.

„Die afrikanischen Musikinstrumente“ bildet überhaupt ein glänzendes Beispiel dafür, wie gewissenhaft Ankermann um sein wissenschaftliches Weltbild rang, das dann vier Jahre später in seinem Vortrag über die „Afrikanischen Kulturkreise und Kulturschichten“ eine erste größere Formung erfahren sollte. Noch nimmt der alte Entwicklungsgedanke früherer Zeiten in der Abhandlung über die afrikanischen Musikinstrumente einen breiten Raum in den Erörterungen ein, schon aber tritt bereits die Frage nach den historischen Beziehungen einzelner Elemente, im besonderen Falle der Musikinstrumente, in den Vordergrund der Betrachtung. Ankermann kam es bereits darauf an, „scharf charakterisierte ethnographische Provinzen“ herauszuarbeiten, die für ihn „kein Werk des Zufalls, sondern nur ein Ergebnis gewisser, uns unbekannter historischer Ereignisse“ sein konnten (S. 119). Und schon machte Ankermann den Versuch, aus „der räumlichen Verbreitung die zeitliche Aufeinanderfolge“ bestimmter Kulturelemente zu erschließen. Ankermann gelangte damals zur Aufstellung von zehn ethnographischen Provinzen. „Für jede Landschaft und jeden Stamm“ — schreibt er — „lassen sich so bestimmte Musikinstrumente aufzählen; aber nicht jeder einzelne Stamm hat sein ihm allein kennzeichnendes Eigenthum an solchen, vielmehr schließen sich viele benachbarte mit gleichartigem Besitz zu einem Ganzen zusammen. Man kann so, indem man diese Vergleichung über ganz Afrika ausdehnt, den Erdtheil in eine Anzahl von Provinzen eintheilen, von denen jede durch eine gewisse Zusammenstellung von Typen aus allen Klassen der Musikinstrumente charakterisirt ist. Diese Provinzen sind analog den pflanzen- oder thiergeographischen Provinzen, in die die Botaniker und Zoologen die Erde eingetheilt haben; die Stelle der Thier- und Pflanzengattungen vertreten hier die Species der Musikinstrumente. Man kann sie kultur-geographische Provinzen nennen — eine Bezeichnung, die allerdings erst dann völlig zutreffend wäre, wenn diese Eintheilung wirklich die geographische Vertheilung des gesamten Kulturbesitzes zum Ausdruck brächte und nicht nur diejenige eines kleinen und verhältnismäßig nebensächlichen Bestandtheiles derselben“ (S. 105). Es würde uns hier zu weit führen, alle die Provinzen mit ihren hauptsächlichen und bezeichnenden Musikinstrumenten namentlich anzuführen, nur so viel dürfen wir wohl sagen, daß wir in diesen Provinzen die ersten Ansätze zu einer kulturhistorischen Gliederung des afrikanischen Raumes vor uns haben, wobei besonders der asiatischen Beziehungen gedacht wurde.

Diese Ansätze gelangen dann vollends in dem so oft genannten Vortrag „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika¹⁾“ zum Ausdruck. Ankermann unterschied damals in Afrika folgende Kulturschichten: 1. Die nigrische, die sich in der Hauptsache mit der ältesten australischen Kultur deckt; 2. die westafrikanische, die der ostpapuanischen entspricht, aber auch jüngere Elemente enthält und höchstwahrscheinlich aus Indonesien stammt; 3. eine Schicht, die vielleicht mit dem westpapuanischen Kulturkreise zusammenhängt; stammt vermutlich gleichfalls aus Indonesien; 4. eine Schicht, die Analogien in Vorderindien hat; hauptsächlich im westlichen Sudan vertreten; Heimat unbekannt; 5. eine hamitische oder altsemitische, im Sudan, in Ost- und Südafrika; 6. eine neusemitische (arabische), in denselben Gebieten wie die vorige. Ankermann war sich bei Aufstellung dieser Kulturschichten über die Schwierigkeiten, die einem solchen erstmaligen Versuche entgegenstanden, vollends im klaren. Er erklärte ausdrücklich ihre hypothetische Form, „denn nicht als sichere, unumstößliche Ergebnisse, sondern nur als Hypothesen von mehr oder

¹⁾ B. Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Z. Ethnol. Bd. 37 (1905) S. 54–84.

minder großer Wahrscheinlichkeit sollen diese Aufstellungen gelten“ (S. 83). Heute, wo wir einen entsprechenden Abstand zu diesen Aufstellungen gewonnen haben und das damalige lückenhafte Material weitgehend ergänzt wurde, dürfen wir ruhig sagen, daß diese Aufstellungen als Arbeits-hypothesen ihren Wert bewiesen haben. Die damalige enge Zusammenarbeit B. Ankermanns mit Fr. Graebner läßt es verständlich erscheinen, daß das Schwergewicht auf mutmaßliche Zusammenhänge mit außerhalb des Erteiles liegenden Ländern verlegt wurde — das war ja auch das überraschende Ergebnis dieser beiden Vorträge! — und die innere, sozusagen örtliche Berechtigung dieser Aufstellungen nicht so sehr in Erscheinung trat. Daß aber damals Ankermann eine Reihe afrikanischer Kultureinheiten in ihren wesentlichen Umrissen richtig erfaßte und damit die Grundlage für eine gedeihliche Weiterarbeit schuf, wird niemand bestreiten können. Ferner zog Ankermann zumindest für die westafrikanische Kultur die rassischen und sprachlichen Verhältnisse in den Kreis seiner Betrachtungen, weil ihm bewußt war, daß ohne diese Vorarbeit der Nachweis einer außerafrikanischen Herkunft der westafrikanischen Kultur gar nicht gelingen könne und er gerade für diese Kultur die außerafrikanischen Beziehungen im besonderen Maße betonte. Gewiß: die rassischen Untersuchungen Ankermanns scheiterten an der Unzulänglichkeit des Materials und an dem Mangel entsprechender Vorarbeiten. Wir müssen gestehen, daß heute wohl das Material gewaltig angewachsen ist, aber die notwendigen Vorarbeiten von seiten der Anthropologen immer noch fehlen. Über allgemeine Feststellungen sind wir derzeit noch nicht hinausgekommen. Es ist daher verständlich, wenn angesichts dieser Tatsachen heute bei den Fachethnologen das Bestreben besteht, sich zunächst auf die Herausarbeitung bestimmter afrikanischer Kultureinheiten zu beschränken und von einer Aufstellung weltweiter Kulturkreise vorläufig noch Abstand zu nehmen, ehe wir nicht über die verschiedenen Rassenzusammenhänge ein klareres Bild gewonnen haben. Für den afrikanischen Raum sind aber bereits gewichtige Ansätze vorhanden, bestimmte Kultureinheiten in Verbindung mit bestimmten Rassenformen nachzuweisen. Ich erwähne hier nur die Bemühungen des Ankermann Schülers H. Baumann, die Umrisse einer eurafrikanischen Jägerkultur aufzuzeigen, für die als Träger hellfarbige Rassenformen in Betracht kommen. Gerade in diesem Punkte stehen wir vor ganz neuen Aufschlüssen, welche die Bedeutung europäider Jägervölker für die älteste Kulturgeschichte Afrikas, der bislang als der dunkle Erdteil galt, in das hellste Licht rücken. Wenn also damals Ankermann im Jahre 1904 die große Wahrscheinlichkeit einer außerafrikanischen Herkunft bestimmter Kultureinheiten betonte, so halten wir auch heute noch an dieser Möglichkeit fest. Für uns gilt es ebenso selbstverständlich wie für Ankermann, daß eine Kultur als Ganzes nur durch Völkerwanderung verbreitet worden sein kann und nicht etwa bloß durch eine Übertragung von Stamm zu Stamm. An dieser grundsätzlichen Voraussetzung hat sich bis heute nichts geändert. Nur in den Einzelerkenntnissen sind wir über Ankermann hinausgekommen, was bei den neueren Kulturkreisaufstellungen H. Baumanns ohne weiteres zu erkennen ist. Diese Aufstellungen unterschieden sich aber von den älteren dadurch, daß sie nicht den weltweiten Charakter tragen, wie es seinerzeit bei Fr. Graebner und zum Teil auch bei B. Ankermann der Fall war und im besonderen dann bei der „Wiener Schule“. Gerade die letztere war der Anlaß zu der vielfachen Kritik an den Kulturkreisen und damit zur Ablehnung der ganzen Richtung. Wir haben jedoch bereits gezeigt, daß die „Wiener Schule“ nur einen bestimmten Ausschnitt in der kulturhistorischen Bewegung bildet. In den Augen P. W. Schmidts gilt unter den Initiatoren dieser kultur-

historischen Bewegung B. Ankermann als am wenigsten intransigent und am meisten auch an älteren Anschauungen haftend. Es wird schließlich auch B. Ankermann der Vorwurf gemacht, daß er nirgendwo den Versuch machte, irgendwelche religiöse Elemente bestimmten Kulturkreisen zuzuweisen¹⁾. (Dieser Vorwurf richtet sich gegen die Abhandlung „Die Religion der Naturvölker“, auf die wir später noch zurückkommen werden.) Für uns ist es aber hier wesentlich, feststellen zu können, daß B. Ankermann in gewissem Sinne von der „Wiener Schule“, vorab von P. W. Schmidt, abgelehnt wurde, und zwar nur aus dem Grunde, weil er ihren Grundvoraussetzungen nicht entsprach und dem universalistischen Kulturkreisbegriff mißtraute. Die „Wiener Schule“, die sich anmaßte, womöglich die ausschließliche Trägerin der kulturhistorischen Bewegung zu sein, stellte dies so dar, als ob B. Ankermann der Entwicklung nicht nachgekommen wäre, in Wirklichkeit verhielt es sich aber so, daß sich die Entwicklung der kulturhistorischen Bewegung gegabelt hatte und B. Ankermann auch aus weltanschaulichen Gründen der Wiener Schule innerlich wie äußerlich fremd gegenüberstehen mußte.

Konnten wir bereits die Feststellung machen, daß sich Ankermann in Zusammenhang mit der Frage der „westafrikanischen Kultur“ eingehend auch mit der Frage der Bantu beschäftigt hatte, so sehen wir jetzt, wenn wir seine Arbeit „Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas²⁾“ betrachten, in welchem Maße Ankermann mit dem spröden Stoffe rang und wie vorsichtig, ja zurückhaltend er in seinen Schlüssen war. Die genannte Arbeit erschien im Jahre 1906, also nicht lange nach den „Kulturkreisen und Kulturschichten in Afrika“, aber schon lesen wir die Worte: „Frobenius hat auf die großen Ähnlichkeiten zwischen der westafrikanischen und der malaiisch-ozeanischen Kultur hingewiesen und dieselben als Zeichen gemeinsamen Ursprungs gedeutet; ich habe im Anschluß daran versucht, genauer die Analogien der afrikanischen und der ozeanischen Kulturkreise festzustellen. Daß diese Ähnlichkeiten vorhanden sind, dürfte nicht bestritten werden; aber über die Art der Verwandtschaft, über Ort und Zeit der Entstehung der Kulturen lehren uns diese Untersuchungen auch nichts“ (S. 285). Bezeichnend ist dann der nachfolgende Absatz: „Dagegen lassen sich aus der geographischen Verbreitung der Kulturmerkmale Schlüsse ziehen auf die Wanderungen der Bantu und ihrer Kulturen innerhalb ihrer jetzigen Wohnsitze.“ Nachdem Ankermann die Feststellung gemacht hat, daß zunächst weder die Anthropologie noch die Sprachwissenschaft uns über Ursprung und Heimat der Bantu etwas Genaueres sagen können, spricht er die Hoffnung aus, daß wir durch eine Analyse ihrer Kulturen vielleicht die ursprüngliche Bantukultur entdecken können. „Denn daß eine Rasse, die eine so charakteristische Sprache entwickelt hat, auch eine spezifische Kultur besessen habe, ist mehr als wahrscheinlich“ (S. 284). Ankermann war sich des außerordentlichen Mischcharakters der Bantu sowohl im rassischen als auch im kulturellen Sinne vollkommen bewußt, er fühlte aber auch, daß ohne die Herausarbeitung der rassischen Grundlagen ein Kulturkreis eben nicht haltbar ist. Nun sind die Bantu ja keine anthropologische Einheit, und wie wir heute wissen, auch keine kulturelle. Weder der westafrikanische, noch der ostsüdafrikanische Kulturkreis deckt sich räumlich mit dem Gebiete der Bantu und die beiden Möglichkeiten, daß entweder die westafrikanische Kultur als die eigentliche Bantu-

¹⁾ P. W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster i. Westf. 1930 S. 237.

²⁾ B. Ankermann, *Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas*, Arch. Anthropol. NF. Bd. 4. Braunschweig 1906 S. 241–286.

kultur bei den Bantu Ost- und Südafrikas durch spätere Einwirkungen von außen verdrängt worden wäre oder die andere Möglichkeit, daß die ost- und südafrikanische Kultur als echte Bantukultur zu gelten hätte und dann die Bantu Westafrikas die den Sudanegern eigene westafrikanische Kultur übernommen hätten, hält Ankermann wohl für denkbar, aber die Gründe dafür sind nicht durchschlagend genug, „um die Wahl zwischen beiden Hypothesen entscheidend zu beeinflussen“. Schließlich hält Ankermann noch eine dritte Möglichkeit für nicht ausgeschlossen: „daß nämlich die Kulturen der Bantu sowohl wie der Sudaneger durch Mischungen untereinander sowie durch Beeinflussungen seitens anderer — asiatischer — Kulturen so umgestaltet und mit fremden Elementen durchsetzt sind, daß wir nirgend in Afrika mehr eine ursprüngliche, sondern nur Mischkulturen vor uns haben. Und diese Möglichkeit dürfte die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben, wenn man bedenkt, daß Spuren einer Kultur, die dem altägyptischen Kulturkreise nahe gestanden haben mag, bis an die Westküste und bis ins Herz des Kongobeckens zu verfolgen sind. Damit schwindet aber für uns jede Aussicht, das Problem der Herkunft der Bantu und ihrer Kultur zu lösen. Wir müssen es sogar im ungewissen lassen, ob Sprache und Kultur der Bantu in Afrika entstanden oder etwa von Asien her eingewandert ist“ (S. 285). Dieses längere Zitat kennzeichnet die Arbeitsweise eines B. Ankermanns, es zeigt uns aber auch, wie skeptisch Ankermann selbst dem universalistischen Kulturkreisbegriff gegenüberstand. Das drückt er dadurch aus, daß er sich über die Art der Verwandtschaft zwischen der westafrikanischen und der malaiisch-ozeanischen Kultur nicht mehr äußert, die Ähnlichkeiten der afrikanischen und ozeanischen Kulturkreise aber hervorhebt. Schon in dieser Arbeit tritt ein deutlicher Unterschied in der Arbeitsweise zwischen Gräbner-Schmidt und Ankermann hervor, ein Unterschied, der in den verschiedenen Voraussetzungen des Kulturkreisbegriffes gegeben war. Für Ankermann war jedesmal mit Kulturverwandtschaft auch eine Völkerverwandtschaft verbunden. Den Grund für die Kulturverwandtschaft müssen wir in der Völkerwanderung suchen, nicht aber in der Entlehnung. Für Ankermann war die Frage der Völkerbewegungen eine Wesensfrage der Methode geworden. Die gleiche Grundhaltung sehen wir auch in seiner Abhandlung „L'Ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale¹⁾“ im „Anthropos“. Damals legte allerdings auch P. W. Schmidt noch eine viel größere Bedeutung auf die Völkerwanderungen als er dies zuletzt in seinem „Handbuch der Methodik“ getan hat.

Die nächste Abhandlung ist einem Bericht von einer Forschungsreise gewidmet, die B. Ankermann zusammen mit seiner Frau von Oktober 1907 bis Mai 1909 in das Grasland von Kamerun unternahm²⁾. Es war ein außerordentlich dankbares Gebiet, das Ankermann besuchte, denn die zahlreichen sprachlichen und kulturellen Übergänge und Mischformen boten Ankermann wichtige Ansätze zu einer kulturhistorischen Analyse, für die er wie kein zweiter geeignet schien. Nach ihm liegt das Grasland auf der „Grenze zwischen dem sogenannten westafrikanischen und dem sudanischen Kulturkreise“, und so erklärt sich auch das Vorhandensein von Elementen aus beiden Kulturkreisen. Auf eine ältere rein westafrikanische Grundsicht, die vor allem durch die Verwendung der *Raphia*-palme zum Hausbau und zu allen möglichen Geräten, und durch die Verwendung der Palmfaser zu Geweben und durch die Schlitztrommel gekenn-

¹⁾ B. Ankermann, *L'Ethnographie actuelle de l'Afrique méridionale*. *Anthropos* Bd. 1 (1906) S. 552—591, 914—949.

²⁾ B. Ankermann, Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun. *Z. Ethnol.* Bd. 42 (1910) S. 288—310.

zeichnet ist, erfolgten weitere Einwanderungen aus dem Norden. „Ein älterer Strom, der anscheinend von Bafum über Bekom hergekommen ist und sich bis Bangangte im Süden ergossen hat, hat die Schnitzkunst und die hochentwickelte Keramik mitgebracht; eine weitere Welle hat von Nordosten, von Tikar her, den Gelbguß eingeführt; die letzte Einwanderung endlich, die der Bali, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit bis nach dem Benue zurückverfolgen“ (S. 308/09). Darüber hinaus verfolgt Ankermann weitere Kulturverwandtschaften. Die geschnitzten Trinkhörner, die jenen der Bakuba so ähnlich sind und die Vermutung von Frobenius, daß die Vorfahren der Bakuba den Erzguß gekannt haben, machen es wahrscheinlich, daß Nordwestkamerun ein Bindeglied zwischen dem Kongogebiet und Benin bildet. Besonders aber hebt Ankermann die unverkennbaren Beziehungen mit Ostafrika hervor, vor allem mit den Stämmen am oberen Nil. Und zwar waren es da die Stockschilder, „die in Konstruktion und Verwendung ganz denen der Stämme des abflußlosen Gebiets von Ostafrika glichen, nur daß der Handschutz nicht aus Leder, sondern aus Holz gebildet war“ (S. 309). Über die Art der jeweiligen Kulturverwandtschaft drückt sich aber Ankermann nicht näher aus. Wir werden mit beiden Möglichkeiten, mit Völkerwanderung und Entlehnung zu rechnen haben; spätere Forschungen haben dies auch bestätigt. Eine weitere Abhandlung (Vortrag) beschäftigt sich mit der Religion der Graslandbewohner Nordwestkameruns¹). Die Religion der Bali setzt sich aus animistischen Vorstellungen und zauberischen Kulturhandlungen zusammen, „die teils vom Familienvater, teils vom Häuptling als Vater des Stammes, teils von besonderen Kultgenossenschaften, den sogenannten Geheimbünden, vollzogen werden“ (S. 82). In ihren Märgen finden wir „vielfach Züge mythischen Charakters, die auf die ehemalige Existenz einer entwickelten Mythologie hinzuweisen scheinen. Vielleicht haben wir hier Reste altsudanischer Religion vor uns“ (a. a. O.). Vermutlich war Ankermann geneigt, die animistische Vorstellungswelt seiner westafrikanischen Kultur zuzuschreiben. Im allgemeinen macht sich aber auch hier wieder die große Zurückhaltung geltend, die sich Ankermann in der Zuweisung bestimmter geistiger Elemente an bestimmte Kulturkreise auferlegt. Wahrscheinlich auch deshalb, weil die geistigen Ausdrucksformen der Menschheit — es handelt sich doch hier um Weltanschauungswerte — an bestimmte rassische Voraussetzungen geknüpft sind, die bei den damals erarbeiteten afrikanischen Kulturkreisen noch viel zu wenig untersucht waren und deren Erhellung auch heute noch in den Anfängen steckt.

Und nun sehen wir Ankermann wiederum im Brennpunkt methodischer Fragen. Es war auf der Heilbronner Tagung vom 6. bis 9. August 1911, da Ankermann seinen Vortrag über „Die Lehre von den Kulturkreisen²)“ hielt. Fr. Gräbner und W. Foy, die beiden anderen Vertreter dieser neuen Richtung, waren bei der Tagung nicht anwesend. Es ist bezeichnend, daß damals M. Haberlandt in seiner „Kritik der Kulturkreislehre“ sich „mehr gegen die Ansichten der kulturhistorischen Schule in der Formulierung Gräbners und Foy, als gegen die eben gehörte vorsichtigere und teilweise anders fundierte Darstellung B. Ankermanns“ wandte und dies wohl vor allem aus dem Grunde, weil Ankermann nicht vergaß besonders zu betonen, „daß das nächste Objekt des ethnologischen Studiums das einzelne Volk und seine Kultur ist“. Ferner mochte wohl der Hinweis

¹) B. Ankermann, Über die Religion der Graslandbewohner Nordwest-Kameruns. Korr.-Bl. Dtsch. Ges. Anthropol., Ethnol. u. Urgesch. Bd. 41 (1910) S. 81—82.

²) B. Ankermann, Die Lehre von den Kulturkreisen. Korr.-Bl. Dtsch. Ges. Anthropol., Ethnol. u. Urgesch. Bd. 42 (1911) S. 156—162.

darauf, „daß die Elemente, die eine Kultur bilden, kein selbständiges Leben besitzen, sondern nur als Glieder eines Ganzen, die untereinander organisch verwachsen sind, lebendig werden“ von Beginn an die Bedenken zerstreut haben, die man etwa gegen eine rein mechanische, kartographische Feststellung der Verbreitung einzelner Kulturgüter erheben konnte. Das funktionalistische oder strukturelle Prinzip war also Ankermann durchaus nicht so fremd, wie vielleicht manche meinen. Jedenfalls können wir Ankermann nicht bewußt in Gegensatz zu diesem stellen, wenn dies auch bei Fr. Gräbner und W. Schmidt zum Teil der Fall sein mag. Daß aber Ankermann dennoch an eine gewisse Konstanz der Kulturelemente glaubte, welche sich vor allem auf diejenigen Erscheinungen bezieht, die „der unmittelbarste Ausdruck der geistigen Veranlagung sind, die soziale Organisation und das religiöse System“, so dürfen wir das nicht so verstehen, daß Ankermann etwa an eine absolute Konstanz dachte. Wenn wir die geistige Veranlagung einer Kultur in Beziehung setzen zu der körperlichen Veranlagung einer Rasse, dann müssen wir auch darin eine gewisse Konstanz der Merkmale voraussetzen. Ansonsten zerfließt uns der Begriff der Rasse mit seiner Zuordnung bestimmter seelischer Eigenheiten, besser gesagt Veranlagungen, unter den Händen. Der Kulturbegriff ist aber mit dem Rassebegriff bei Ankermann zutiefst verbunden, was auch bei dem Vortrage wieder in Erscheinung tritt. Nur war damals die Zeit nicht reif genug, die Ausmaße des Rassedankens in seinem vollen Umfange zu erkennen, und wir dürfen es Ankermann nicht verübeln, wenn er nicht in allem und jedem die Folgerungen daraus zog. Jedenfalls war für Ankermann nur dann eine Kulturverwandtschaft gegeben, wenn auch ein genetischer Zusammenhang vorlag und nicht bloß eine Art künstlicher Verwandtschaft auf Grund von Entlehnungen. „Entlehnung und Urverwandtschaft sind zwei ganz verschiedene Dinge“, sagt Ankermann. Der überaus inhaltreiche Vortrag behandelt neben diesen Fragen selbstredend auch noch eine Reihe anderer, die sich nahezu zur Gänze auf methodische Dinge beziehen. Auf alle hier einzugehen, halte ich für unmöglich, da sie den zur Verfügung stehenden Umfang dieser Würdigung bei weitem sprengen müßten.

Die nächste Arbeit, die wir von Ankermann kennen, ist einer Materialpublikation gewidmet¹⁾. Sie beschäftigt sich mit „Figürlichen Darstellungen aus dem westlichen Sudan“, jenem Teile Afrikas, dem Ankermann seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hatte. Es sind rein stilistische Fragen, die Ankermann hier bewegen, gewonnen an einem reichen Museumsmaterial, das ihm zur Verfügung stand. Weiterreichende kulturhistorische Schlüsse hat Ankermann an diese Arbeit nicht geknüpft. Dagegen sehen wir ihn zu gleicher Zeit mit einem der schwierigsten Probleme der Ethnologie, dem Totemismus, beschäftigt. Eine durchaus originelle Erklärung des Totemismus sehen wir in der Arbeit „Ausdrucks- und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus“, die im *Anthropos*²⁾ erschienen ist. Bereits in seinem Vortrage auf der Heilbronner Tagung hatte Ankermann die Schwierigkeiten dieses Begriffes hervorgehoben, die darin bestehen, daß heterogene Dinge fälschlich unter einem Begriff zusammengefaßt werden. Dies scheint uns auch tatsächlich der Fall bei der Wiener Schule gewesen zu sein, die versuchte, eine Reihe von Elementen, die innerlich keinen Zusammenhang besaßen und ohne Zweifel erst sekundär zum Totemismus gestoßen waren, zu einer Einheit in primärem Sinne zu vereinen. Als

¹⁾ B. Ankermann, Figürliche Darstellungen aus dem Sudan. Baeßler-Archiv Bd. 5 (1915) S. 63–74.

²⁾ B. Ankermann, Ausdrucks- und Spieltätigkeit als Grundlage des Totemismus. *Anthropos* Bd. 10–11 (1915–1916) S. 586–592.

Kern des Totemismus betrachtet Ankermann den Glauben „an ein spezifisches Verhältnis zwischen sozialer Gruppe und Totem“ und zwar ein Einheitsgefühl zwischen Mensch und Totem, das weder einen magischen noch einen animistischen Charakter trägt, sondern im Gegenteil zu einer Zeit entstanden war, da diese beiden Religionsformen noch nicht entwickelt waren. Ankermann betrachtet Totemismus, Magie und Animismus gleichsam als drei Flüsse, „von denen jeder eine besondere Quelle hat, die in ihrem Lauf vielfach miteinander kommunizieren, um schließlich in den gemeinsamen Strom der Religion einzumünden“ (S. 589). Den Versuch, ein sozialreligiöses System des Totemismus zu konstruieren und dieses von einem Gesichtspunkt aus zu deuten, hält Ankermann für verfehlt. Jede Überlegung und jede Absicht auf bestimmte Zwecke ist bei der Entstehung des Totemismus auszuschließen, noch steht er ursprünglich in irgendeiner Verbindung mit der Heiratsordnung. Alle diese Dinge sind sekundär. Zur Zeit der Entstehung des Totemismus fehlten dem menschlichen Denken noch unsere logischen Kategorien, zumal die Unterscheidung zwischen Mensch, Tier, Pflanze, zwischen belebten und unbelebten Dingen. Er stand auf der untersten Wirtschaftsstufe, und seine technischen Kenntnisse (Waffen und Fallen) gaben ihm noch nicht die Möglichkeit, als von vornherein sich überlegen dem Tiere zu fühlen. „Es war die Zeit, da der Mensch in den Tieren seinesgleichen und ebenbürtige Gegner sah, im Kampf mit denen er Tag für Tag seinen Lebensunterhalt gewinnen und seine Existenz sichern mußte“ (S. 591). Das Tier erfüllte gänzlich seine Gedanken und seine Phantasie auch über den täglichen Kampf ums Dasein hinüber in der Zeit der Muße und des Ausruhens, ja bis in den Traum hinein. Das, was wir Religion nennen können, fehlte entweder oder es zeigte sich erst in schwachen Keimen. Die kleinen verstreut wohnenden Sippen kannten noch keine soziale oder politische Tätigkeit, Handwerke waren noch nicht entwickelt. Aus diesem Gedankenkreis des Animalismus erwuchs der Totemismus, der ein ganz besonderes Verbundensein von Mensch und Tier zur Voraussetzung hat, ein Verbundensein, das u. a. auch dadurch zum Ausdruck gelangt, daß der Mensch die Tiere oder das Tier, „das ihn in irgendeiner Weise am meisten beschäftigt“ spielt, „lediglich unter dem Zwange des nach Ausdruck verlangenden Inhalts seines Bewußtseins“. Derselbe Drang führte auch zu der künstlerischen Betätigung von Jägervölkern, so z. B. in Gestalt der monumental wirkenden Felsbilder der Buschmänner in Südafrika oder der Paläolithiker Südfrankreichs. „Spiel und Wirklichkeit aber verschwimmen für den Primitiven in eins; was er spielt, glaubt er zu sein. Er identifiziert sich gewissermaßen mit dem Tiere für die Dauer des Spieles.“ Und diese Identifizierung kann dauernd werden, wenn er ein bestimmtes Tier gewohnheitsmäßig spielt. Wahrscheinlich aber wurde nur in einem Kulturkreise aus dem Spiel eine dauernde Verbindung von Mensch und Tier, wenn auch die Bedingungen für das Entstehen des Totemglaubens überall dort gegeben waren, wo die geschilderte Kulturstufe vorhanden war. Zu diesem ursprünglichen Bild des Totemismus stießen, wie schon angedeutet, im Laufe der Zeit zahlreiche andere Gedankengänge und verschmolzen mit ihm zu einer scheinbaren Einheit. Diese Einheit täuschte einen „totemistischen Komplex“ vor; Ankermann aber leugnet überhaupt das ursprüngliche Vorhandensein eines solchen Komplexes, eines „totemistischen Systems“, sondern er löste dieses vielmehr in seine Bestandteile auf und behauptete, „daß sie verschiedenen Ursprung haben und erst im Laufe der Geschichte zu den heutigen totemistischen Gebilden verschmolzen worden sind“ (S. 592). Wäre diese Auffassung auch von der Wiener Schule in der Frage des Totemismus beherzigt worden, dann wäre es kaum zur

Aufstellung eines primären totemistischen Kulturkreises gekommen mit Elementen, die mit dem ursprünglichen Totemismus im Sinne Ankermanns nichts zu tun haben. Von den Vertretern der kulturhistorischen Richtung hat eigentlich nur H. Baumann die Ankermannsche Deutung des Totemismus aufgegriffen und in seiner „eurafrikanischen Jägerkultur“ weiter ausgebildet. Es erscheint tatsächlich nicht ausgeschlossen, daß eine der vielen Komponenten, die zur Bildung der eurafrikanischen Jägerkultur geführt haben, diesen Voraussetzungen entsprochen haben mag, aber es werden noch weitere Forschungen abzuwarten sein, ehe wir auch darin eine größere Klarheit gewinnen.

Die eigentliche Arbeit, auf Grund deren Ankermann zu seiner Auffassung des Totemismus gelangte, trägt den Titel: „Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika¹⁾.“ In der Zuteilung des Totemismus zu einer bestimmten Völker- und Kulturschicht sieht Ankermann berechtigterweise große Schwierigkeiten. Weder bei dem damaligen noch aber auch bei dem heutigen Stande unserer Kenntnisse können wir mit einiger Sicherheit sagen, in welchen Teilen von Afrika „der Totemismus sein ursprünglichstes Charakteristikum am besten bewahrt hat; denn überall finden wir neben Völkern, die zweifellos den Verwandtschaftsglauben haben, solche, bei denen er nur in Spuren vorkommt oder ganz bestritten wird“. Eine der größten Schwierigkeiten besteht aber auch darin, daß wir gerade bei jenen Völkern, die wir heute als die ältesten Völker in Afrika erkennen, einen ausgebildeten Totemismus nicht vorfinden. Wo dies dennoch der Fall ist, wie z. B. bei den Pygmäen, dann erweist er sich ohne Zweifel von den Negern übernommen. Nach mehrfachen Überlegungen, warum die Hamiten als „eventuelle Träger des Totemismus“ nicht in Betracht kommen können, entschließt sich Ankermann schließlich zu der Annahme, „daß schon die Urnegerschicht totemistisch war“, allerdings aus Gründen, denen wir heute nicht mehr beipflichten können. Denn er beruft sich hierbei auf frühere Untersuchungen, „die die totemistische Kulturschicht Afrikas in Parallele stellten mit einer sehr alten Kultur Ozeaniens, die als westpapuanische, später direkt als totemistische Kultur bezeichnet worden ist“ (S. 178). Diese nächst den Zwergvölkern älteste Völkerschicht in Afrika, nämlich die Urnegerschicht, war nach Ankermann in totemistische, vaterrechtliche, exogame Sippen gegliedert ohne höhere soziale Organisation. Sie besitzt ihre besten Vertreter in den heutigen Sudanegern, die aus dieser „Urnegerschicht“ hervorgegangen sind. Sie lassen sich nach der Ansicht Ankermanns noch am ehesten mit westpapuanischen Völkern in Parallele setzen. Nun, wir wollen diese Möglichkeit nicht weiter bestreiten, möchten uns aber doch vorerst bei der Herausarbeitung einer eventuellen totemistischen Kultur in Afrika auf Afrika beschränken, wie es auch H. Baumann getan hat. Dieser ist allerdings vorläufig zu einem ganz anderen Ergebnis gekommen, denn seine „eurafrikanische Jägerkultur“, die vielleicht unter allen afrikanischen Kulturen am besten die Voraussetzungen für einen Totemismus, wie ihn Ankermann sieht, erfüllt, hat gewiß mit einer hypothetischen Urnegerschicht gar nichts zu tun. Eher zeigt sie gewisse Berührungen mit der ungemein wichtigen Hamitenfrage, die aber noch nach einer Klärung verlangt. Wir sind weit davon entfernt, dieses Verlangen heute schon erfüllen zu können. — In seiner Abhandlung „Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus²⁾“ gibt Ankermann eine Definition des Tote-

¹⁾ B. Ankermann, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika. Z. Ethnol. Bd. 47 (1915) S. 114—180.

²⁾ B. Ankermann, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus. Neue Jahrbücher, Jahrg. 1917 I. Abteilung Bd. 39 S. 481—498.

mismus: „Totemismus ist der Glaube, daß eine Blutsverwandtschaftsgruppe mit einer Gattung von Tieren, in zweiter Linie auch von Pflanzen oder von anderen Naturgegenständen, in einem ewigen und unlöslichen Verhältnis steht, das in der Regel als Verwandtschaft aufgefaßt wird und beiden Teilen gewisse Verpflichtungen auferlegt“ (S. 486). Knapper gefaßt heißt es dann: „Totemismus ist die Selbstidentifizierung einer Blutsverwandtschaftsgruppe mit einer Tierart“, wobei das vorausgesetzte Einheitsgefühl zwischen Mensch und Totem ganz besonders in Erscheinung tritt. Dann aber schreibt Ankermann weiter: „Man muß sich aber bewußt bleiben, daß diese Definitionen nur für den ursprünglichen reinen Totemismus Geltung haben, nicht aber für seine späteren abgeleiteten Formen . . . Eine Definition, die alle Formen des Totemismus umfassen sollte, müßte so allgemein gehalten werden, daß sie jeden greifbaren Inhalt verlöre“ (S. 487). Für sich allein hat der Totemismus nie die Kraft besessen, sich zu einer Religion zu entwickeln oder gar den Keim zu aller Religion abzugeben. Er hat aber in Verbindung mit anderen an der Entwicklung der Religion beteiligten Faktoren „einen vielleicht nicht unwesentlichen Beitrag zur Entstehung neuer Religionsformen beigesteuert“. Vor allem kommen da der Zauberglaube, der Ahnenkult und der Seelenglaube in Betracht. Alle drei scheinen heute mit dem Totemismus unauflöslich verknüpft. Totemismus, Ahnenkult, Animismus und Magie sind ganz selbständige Ideenkomplexe, die „unabhängig voneinander entstanden sind, sich später in örtlich vielfach verschiedener Weise verschmolzen und Veranlassung zur Entstehung mannigfacher neuer Gebilde gegeben haben“ (S. 489).

In seinem Anhang zu der von F. Staschewski erschienenen Arbeit über „Die Banjangi“¹⁾ gibt Ankermann einige, von seiner Kamerun-Expedition stammende ergänzende ethnographische und sprachliche Daten, die eine wesentliche Bereicherung und Ergänzung bilden. Kurz darauf aber sehen wir ihn schon wieder mit einer sehr wichtigen Aufgabe beschäftigt, nämlich eine Darstellung vom „Totenkult und Seelenglauben bei afrikanischen Völkern“ zu geben²⁾. Offenbar ergab sich diese Arbeit aus seinen Studien zum Totemismus, und gerade die vielen Bindungen, die der Totemismus mit diesen Glaubensformen einging, veranlaßten Ankermann, eine nähere Untersuchung darüber anzustellen. Ankermann kommt in dieser Arbeit zu dem Ergebnis, „daß die Zweiteilung der Seelenvorstellung und die Verknüpfung des Schattens mit dem Totengeist allen Bantu gemeinsam sind. Diese Vorstellungen beschränken sich aber nicht auf die Bantu, sondern kommen ebenso auch bei den Sudannegern vor, wo die Belege allerdings noch weit dürftiger sind“ (S. 114). Die Zweiteilung des Seelenbegriffes, die Aufspaltung in eine Lebensseele (Herz, Atem) und eine Bildseele (Schatten als Abbild, Schattensee), ist in Afrika außerordentlich weit verbreitet. Es sind zwei getrennte „Seelen“-Begriffe oder zwei „präanimistische“ Vorstellungen, „von denen eine das Leben, die andere das leibliche und geistige Wesen des Menschen umfaßt. Die erste Vorstellung erlischt naturgemäß mit dem Tode, die andere überdauert ihn mit Hilfe des Gedächtnisses der Überlebenden und schwindet erst allmählich zusammen mit diesem. Sie wird zu dem, was wir als den Geist des Verstorbenen bezeichnen“. Ankermann glaubt sogar, daß man ursprünglich gar nicht von den Geistern der Toten, sondern einfach nur von den Toten gesprochen hat. Eine Seelenvorstellung ist erst das Ergebnis einer späteren Entwicklung. Darauf gründet er die Vermutung, daß auch dem Seelenkult ein Kult

¹⁾ Vorbemerkung und Anhang zu Staschewski, Die Banjangi. Baeßler-Archiv, Beiheft VIII, Leipzig und Berlin 1917.

²⁾ B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Z. Ethnol. Bd. 50, (1918) S. 98–153.

der Toten vorausgegangen ist. Die Verehrung der Toten ist also älter als jeder Seelenglaube und steht am Anfang der ganzen Entwicklung. Daraus ergibt sich auch, daß die Anfänge des Ahnenkultes nichts anderes sind, als eine einfache Fortsetzung sozialer Pflichten und Gewohnheiten über das Grab hinaus. „Das Ursprüngliche ist danach also die Ahnenverehrung, darauf erst folgt ein allgemeiner Totenkult und mit der Herausbildung der Seelenvorstellungen ein wirklicher Seelenkult.“ Bei dem Glauben einer Verwandlung der Toten in Tiere sieht Ankermann das Einwirken totemistischer Ideen. „Der Mensch, der ja eigentlich mit seinem Totemtier identisch ist, nimmt nach dem Tode dessen Gestalt an. Nach Entwicklung des Seelenbegriffs heißt es dann, daß die Seele des Toten in ein Tier fährt. Für die totemistische Abkunft dieser Idee spricht auch, daß häufig bei einem und demselben Volke mehrere solcher Seelentiere vorhanden sind, die je nach Sippen- oder Standeszugehörigkeit der Einzelnen verschieden sind“ (S. 143). Auch der Seelenwanderungsglaube wird mit totemistischen Vorstellungen in Verbindung gebracht. — Dies sind die hauptsächlichsten allgemeinen Ergebnisse seiner Arbeit. Obwohl Ankermann den Versuch unternahm, Unterschiede in den Seelenvorstellungen zwischen den einzelnen Kulturkreisen festzustellen, so gelangt er doch zu dem negativen Ergebnis, daß alle auf die Pygmäen und Buschmänner folgenden Schichten mit den gleichen Vorstellungen durchtränkt wären, ohne „daß wir vorläufig sagen können, ob sie schon der ersten von ihnen angehört haben oder erst später durch eine jüngere, ganz Afrika überflutende Kulturwelle hineingetragen sind“ (S. 145). Ja, Ankermann hält es sogar für möglich, daß der Seelenglaube auf afrikanischem Boden entstanden wäre. Jedenfalls haben alle diese Vorstellungen ein außerordentlich hohes Alter, so daß die Schwierigkeiten nicht gering sind, so weitgehende kulturgeschichtliche Fragen zu beantworten und, bescheiden und vorsichtig wie Ankermann nun einmal ist, weist er selbst in seinen Schlußsätzen darauf hin, daß auch seine Ansichten nicht als völlig gesichert anzusehen sind.

Immer wieder hatte die kulturhistorische Richtung um ihre Anerkennung zu kämpfen und mancherlei Mißverständnisse aufzuklären. Dieser Arbeit galt auch die Abhandlung: „Die Lehre von Konvergenzen und die kulturgeschichtliche Methode in der Ethnologie¹⁾“. Gerade die Frage nach der Häufigkeit von Konvergenzen ist für die vergleichende Ethnologie von großer Bedeutung, denn „je häufiger echte Konvergenzen sind, um so mehr wird die Möglichkeit der vergleichenden Ethnologie, der vergleichenden Religionswissenschaft, der vergleichenden Soziologie usw. eingeschränkt“ (S. 187). Es ist daher verständlich, wenn Ankermann bemüht ist, über den Begriff Konvergenz Klarheit zu gewinnen. Die Formulierung Weules, wonach „gleiche oder ähnliche Lebensumstände auch gleiche oder ähnliche Lebensformen hervorbringen müssen“ wird nach Ankermann dem Konvergenzbegriff nicht ganz gerecht. „Denn es genügt nicht die Betonung der gleichen Lebensbedingungen, sondern es ist wesentlich, daß die Lebensformen, auf die sie wirken, hier und dort verschieden sind.“ Wenn sie gleich sind, erhalten wir keine Konvergenz. Die Entwicklungsreihen können parallel verlaufen, sie können konvergieren oder divergieren. „Divergierend sind Entwicklungsreihen, die von gleichem Ausgangspunkt zu verschiedenen Ergebnissen, konvergierend solche, die von ungleichem Ausgang zu gleichem oder ähnlichem Resultat führen, parallel solche, bei denen Ausgangs- wie Endpunkt sich gleichen.“ Es kommt darauf an, wie man das eine von dem andern

¹⁾ B. Ankermann, Die Lehre von Konvergenzen und die kulturgeschichtliche Methode in der Ethnologie. Petermann's Mitteilungen Bd. 66 (1920) S. 187 - 190.

unterscheiden kann und wie relativ häufig diese drei Möglichkeiten sind. Den Ausgangspunkt einer Entwicklung sieht Ankermann in dem geistigen Milieu, „das innerhalb einer Menschengruppe herrscht und die Form sowohl der Gebrauchsgegenstände wie der Sitten und Gebräuche, der gesellschaftlichen Verfassung, der religiösen Riten usw. bestimmt“. Wir dürfen wohl annehmen, daß Ankermann als „geistiges Milieu“ die einer Volks- oder Rassengruppe angeborenen geistigen Anlagen versteht, die einen bestimmenden Einfluß auf die Bildung und Gestaltung der verschiedenen Kulturgüter ausüben. Ist dies tatsächlich der Fall, dann haben wir unter konvergenten Erscheinungen solche zu verstehen, bei denen etwa ungleiche Volks- oder Rassengruppen (als Ausgangspunkte) gleiche oder ähnliche Kulturen bilden. Soweit unsere Erfahrung reicht, können wir heute nirgends eine derartige Feststellung machen, höchstens wir halten uns an dem universalistischen Kulturkreisbegriff im Sinne der Wiener Schule unter der Führung P. W. Schmidts. Diese versuchte allerdings den Nachweis zu erbringen, daß ungleiche Volks- oder Rassengruppen von einem einheitlich ausgerichteten Kulturbild beherrscht werden können. Dort aber, wo Ausgangs- und Endpunkt sich gleichen, werden wir parallele Entwicklungsreihen annehmen müssen, die letzten Endes in einer gewissen rassischen oder völkischen Verwandtschaft wurzeln. Wir sind uns dessen bewußt, daß Ankermann bei der Niederschrift seiner Abhandlung an diese Folgerungen kaum gedacht hat und daß uns vielleicht der Vorwurf einer voreiligen Interpretation in manchen Fällen treffen kann, aber allein der Umstand, daß wir bemüht sind, Ankermann von der neuen Zeit her zu verstehen, wird eine Weiterführung seiner Gedanken als berechtigt erscheinen lassen.

In den „gemusterten Raphiageweben vom unteren Niger¹⁾“ haben wir wiederum eine schöne Detailarbeit vor uns, die zum Ergebnis hat, daß diese Gewebe „ihre Heimat in dem Lande zu beiden Seiten des unteren Niger haben, im Gebiet der Edo und Ibo, von wo uns sowohl das Vorkommen von Mischgeweben aus Baumwolle und Palmfaser, als auch die Musterung der Gewebe durch das beschriebene Webeverfahren bezeugt sind“ (S. 206).

Im Jahre 1924 faßt aber Ankermann seine Ansichten über „Die Religion der Naturvölker²⁾“ noch einmal in einer größeren Abhandlung zusammen, und gerade an ihr sehen wir, wie durchaus eigene Wege Ankermann gegangen ist, die ihn von der Entwicklung der „Wiener Schule“ immer weiter weg führten. Obwohl Ankermann mehrfach von den Kulturkreisen spricht, so unternimmt er dennoch nicht den Versuch, bestimmte Religionsformen bestimmten Kulturkreisen zuzuordnen, vielleicht aus dem Gefühl heraus, daß die Zeit hierzu noch nicht reif war und ein übereilter Schritt mehr schaden als nützen konnte. Wer diese Vorsicht und Gewissenhaftigkeit als Schwäche deutet, dem ist nicht zu helfen. Ankermann sah eben zu rechter Zeit, wie außerordentlich schwierig alle diese Fragen lagen und heute noch sind. Darum auch seine Vorsicht in der Beurteilung der Frage eines höchsten Wesens bei den Naturvölkern, dessen Ursprung die verschiedensten Gedankenreihen zeigt und kaum von einer Quelle her abzuleiten ist.

„Die Entwicklung der Ethnologie seit Adolf Bastian³⁾“ lautet der Titel der nächsten Arbeit von B. Ankermann. Es war ein Festvortrag, den Ankermann am 26. Juni 1926 bei der „Festsitzung der Berliner Anthropologischen Gesellschaft zur Feier des 100. Geburtstages von Adolf Bastian“

¹⁾ B. Ankermann, Gemusterte Raphiagewebe vom unteren Niger. Baeßler-Archiv Bd. 6 (1922) S. 204 – 206.

²⁾ B. Ankermann, Die Religion der Naturvölker. Lehrbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von A. Bertholet u. E. Lehmann, Tübingen 1924 S. 131 – 192.

³⁾ B. Ankermann, Die Entwicklung der Ethnologie seit Adolf Bastian. Z. Ethnol. Bd. 58 (1926) S. 221 – 230.

hielt. Die leitenden Ideen A. Bastians, die in dem Völkergedanken, im Elementargedanken und den geographischen Provinzen liegen, erfahren eine eingehende Würdigung. Die Ausführungen Ankermanns gipfeln schließlich in der überaus wichtigen Feststellung, daß der Völkergedanke von der psychologischen und der Kulturkreis von der ethnographischen Seite aus gesehen offenbar dieselbe Sache meinen. Denn: „Stellen wir die Definitionen der beiden Begriffe einander gegenüber: Völkergedanke ist eine durch die Naturbedingungen eines bestimmten Erdgebietes erzeugte, aus Elementargedanken zusammengesetzte Varietät des menschlichen Geistes, des Menschheitsgedankens, die ihrerseits eine bestimmte Kultur hervorbringt; ein Kulturkreis ist ein genetisch zusammengehöriger, aus einer gewissen Geistesart in Anpassung an die Lebensbedingungen des Ursprungsgebiets hervorgegangener Komplex von Kulturelementen“ (S. 229). Diese beiden Definitionen zeigen tatsächlich eine gewisse innere Verwandtschaft, sie lassen aber zugleich auch den weiteren Entwicklungsverlauf der kulturhistorischen Ethnologie erahnen, der unter Benutzung des Rassegedankens die wirklich genetisch zusammengehörigen Kultureinheiten zu erfassen haben wird. Der künftige Weg ist derart klar vorgezeichnet, daß jetzt ein Mißverständnis ausgeschlossen erscheint. Es hat tatsächlich den Anschein gehabt, als ob die Kulturkreislehre zu einem System von Entlehnungen entarten sollte und die zahlreichen Widerstände, die sich gegen sie erhoben, schienen angesichts dieser Tatsache verständlich. Selbstredend werden Entlehnungen und Übertragungen von Stamm zu Stamm zu berücksichtigen sein, sie sind jedoch nicht entscheidend für die Heraushebung unseres Kulturbegriffes. „Erst müssen Kulturen entstanden sein, ehe Entlehnungen stattfinden können“ und die Vertreter der kulturhistorischen Richtung werden festzustellen haben, welche Kulturmerkmale jedem Kultur- oder Völkerkreise „von Hause aus angehören; dabei wird sich von selbst herausstellen, was aus anderen Kulturkreisen übernommen ist“ (S. 230).

In der Reihe der wenig zahlreichen, dafür aber um so gehaltvolleren Arbeiten steht jene über „Koelles Mbe-Sprache¹⁾“ an vorletzter Stelle. In dieser Arbeit gelingt es ihm, Koelles Mbe-Sprache mit jener der Bewohner rings um Bali, die er während seines Aufenthaltes im Kameruner Graslande 1908/09 kennengelernt hatte, zu identifizieren. Diese Sprache fanden die Bali bei ihrer Einwanderung im Lande vor; sie stellt also eine Art ältere Sprachschichte dar. Schließlich stellt Ankermann diejenigen Wörter nebeneinander, die sowohl in Koelles als auch in seinen eigenen Aufzeichnungen vorkommen. Den Beschluß seiner Arbeiten aber bildet die Sichtung und Bearbeitung eines umfangreichen Beobachtungsmaterials über Sitten und Gewohnheitsrechte der Eingeborenen in der ehemaligen deutschen Kolonie Ostafrika, ein stattlicher Band von einer Fülle des Inhalts, dessen theoretische wie praktische Bedeutung unmittelbar die Gegenwart berührt²⁾.

Wir dürfen unsere Würdigung der wissenschaftlichen Leistungen von B. Ankermann wohl mit der schönen Feststellung beschließen, daß es selten einem Forscher vergönnt war, die Saat, die er streute, in so schöner Weise aufgehen zu sehen und auch als „Alter“ in einer geschlossenen Front mit den „Jungen“ zu stehen, die sein Werk weiter tragen und dafür sorgen, daß es seinem Schöpfer nicht untreu werde.

¹⁾ B. Ankermann, Koelles Mbe-Sprache. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen Bd. 30 (1927) 3. Abteilung S. 1–4.

²⁾ Das Eingeborenerecht, Sitten und Gewohnheitsrechte der Eingeborenen der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und in der Südsee; gesammelt im Auftrage der damaligen Kolonialverwaltung von Beamten und Missionaren der Kolonien, geordnet und kommentiert von früheren Kolonialbeamten, Ethnologen und Juristen. Ostafrika: geordnet und bearbeitet von B. Ankermann, 380 S.

Afrikanistik.

Die Entstehung der Bantusprachen.

Von

Carl Meinhof.

Im Vorwort zu seiner Nubischen Grammatik (Berlin 1880) machte R. Lepsius den dankenswerten Versuch, die Sprachen Afrikas zu gruppieren. Dabei erschien ihm die große Gruppe der Bantusprachen, deren Zusammengehörigkeit W. H. J. Bleek bereits festgestellt hatte, mit ihrer ausgesprochenen Präfixbildung als der echte Typus der eigentlichen Neger-sprachen¹⁾. Als völlig verschieden davon erkannte er richtig die Sprachen der hellfarbigen Völker Nordafrikas, die er im Unterschied von den Semiten als Hamiten²⁾ bezeichnete. Dazwischen lag ein breiter Gürtel, der im wesentlichen von dunkelfarbigen Menschen bewohnt wurde, die sich aber in der Sprache von den Bantu durchaus unterschieden. Ihre Sprachen hielt Lepsius für eine Art Mischung, entstanden aus der Berührung der Hamiten mit den Bantu³⁾.

Diese Annahme hat sich in einem großen Teil der Afrika-Literatur bis heute erhalten, vielleicht deshalb, weil auf diese Weise die Gegensätze der Sprachen von Menschen dunkler und heller Hautfarbe auch durch die große räumliche Trennung gekennzeichnet sind. Wir wollen, ehe wir weiter gehen, nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß es mißlich ist, Sprachen nach einem rassischen Gesichtspunkt, wie es die Hautfarbe ist, einzuteilen. Wir geben Lepsius aber ohne weiteres zu, daß zur Bildung einer Rasse ähnliche Bedingungen gehören, wie zur Bildung einer Sprache, und daß für gewisse grundlegende Unterscheidungen der Völker die Verwendung von rassischen Gesichtspunkten auch bei der Einteilung der Sprachen nicht unbedingt zu verwerfen ist. Man muß sich des Fehlers nur bewußt sein, damit man diese Methode nicht etwa auf spätere Völkerverschiebungen anwendet, bei denen Sprachen sicher von Menschen fremder Rasse übernommen wurden.

Aber gerade wenn wir nun von rassischen Gesichtspunkten ausgehen, ist es nicht so, daß die Bantu die genuinen Neger, also die schwärzesten Menschen in Afrika sind, wie im Norden die Berber die hellsten sind, sondern die dunkelsten Menschen findet man im Sudan, also im mittleren Afrika. Unter den Bantu gibt es helle, zum Teil sehr helle Typen, die außerdem in ihrer sonstigen Körpergestalt stark von der negerischen Art abweichen. Es ist leicht, derartige Typen mit schmalen Lippen und schmalen Nasen sowie mit edlem Schnitt des Gesichts z. B. unter den Zulu, Herero, Ila nachzuweisen, und in Ruanda leben zwei Typen durchaus getrennt nebeneinander: eine Oberschicht, hohe, schlanke Gestalten mit edlen Gesichtszügen, die Herren und Rinderhirten sind, und die niemals Feldarbeit tun. Daneben die Unterschicht, starkknochige, breit gebaute Gestalten mit Negergesicht, die den Boden mit der Hacke bearbeiten für die Herrschaft und kaum irgendwelchen eigenen Besitz haben. Zwischen beiden Gruppen besteht keine Ehegemeinschaft. Neben diesen beiden Rassen leben in Ruanda noch domestizierte Pygmäen, die weder Ackerbau noch Viehzucht treiben und sich von der Jagd und dem Ertrag der Töpferei

¹⁾ A. a. O. S. XIII.

²⁾ A. a. O. S. XV.

³⁾ A. a. O. S. XIV.

ernähren¹⁾. Alle drei Gruppen sprechen dieselbe Sprache, eine Bantusprache.

Dieser Tatbestand hat uns genötigt, die Theorie von Lepsius zu verwerfen, und wir sind heute überzeugt, daß die genuinen Negersprachen im Sudan gesprochen werden, wo auch die schwärzesten Menschen leben, und daß das Bantu nicht die Sprache der Unterworfenen in Zentral- und Südafrika ist, sondern die Sprache der Herren.

Mein unvergeßlicher Freund Felix von Luschan pflegte, wenn er von den Tussi, den Herrenmenschen in Ruanda, gesprochen hatte, hinzuzufügen, weil er noch unter dem Banne der Lepsius'schen Theorie stand, es sei ihm unbegreiflich, daß die Herrschicht, die sich so stark von den Hackbauern unterschied, die Sprache der unterworfenen Bauern angenommen hätte, während sonst in der Welt bei einer Invasion einer fremden Rasse die „bessere“ Sprache über die weniger gute den Sieg davongetragen hätte²⁾. Tatsächlich lag es auch hier genau so, wie es diese Regel lehrte, nur daß v. Luschan das Bantu noch nicht als die Sprache der Herren erkannt hatte. Wir wissen heute, daß es die Rinder hütenden Herren waren, die die hoch entwickelte, von starkem Urteil zeugende Bantugrammatik mit sich brachten, und die sie dem Bauernvolk aufzwangen. Welche Sprache diese Hackbauern früher gesprochen haben, können wir heute nur vermuten. Es liegen aber doch Tatsachen vor, die es uns ermöglichen, Bestimmteres darüber zu sagen. Davon weiter unten.

Wenn wir nun im Gegensatz zu Lepsius annehmen, daß das Bantu die Sprache der nicht negerischen Herren war, dann werden wir sehen, daß die linguistischen Befunde sich mit den anthropologischen und ethnographischen im wesentlichen decken.

Die sehr verschiedenen Typen, wie wir sie in Ruanda finden, erscheinen ja wie gesagt mehr oder weniger auch in anderen Stämmen der Bantu und zwar am auffallendsten da, wo die Rinderzucht gepflegt wird, wie z. B. bei den Herero, die früher überhaupt keinen Ackerbau hatten. Bei anderen Stämmen tritt der Hackbau neben der Viehzucht auf, oder er ist auch dominierend.

Wir sind Felix von Luschan gefolgt, wenn wir von einer „besseren“ Sprache reden, aber kann man wirklich ein solches Werturteil über die Sprachen fällen? Ist nicht eine Sprache so gut wie die andere? Man hat uns die klassischen Sprachen als ein wichtiges Erziehungsmittel für unsere Jugendangepriesen, und es ist ja nicht zu leugnen, daß alle, die mit Verständnis die Schule der klassischen Sprachen durchgemacht haben, ihnen eine wesentliche Schärfung ihres Urteils verdanken. Aber dieses erfreuliche Ergebnis beruht ja nicht auf einem absolut höheren Wert der klassischen Sprachen gegenüber dem Deutschen, sondern auf der Aneignung einer fremden Gedankenwelt, wie sie uns in diesen Sprachen entgegentritt, und auf der Übung, das dort Gesagte in gutem Deutsch wiederzugeben. Wenn nun aber im Bantu zum Unterschied von den Sudansprachen nicht eine einfache Benennung aller Dinge im Gebrauch ist, sondern eine Einteilung der Begriffe in bestimmte, allgemeine Kategorien, dann ist das eine Tat des Urteils. Hier wird nicht nur das Gedächtnis geübt, sondern das Urteil geschärft, und deshalb hat man wohl ein Recht, das Bantu als die höhere Sprache zu bezeichnen.

Dazu kommt noch ein Zweites. Während in den Sudansprachen die Beziehung der Begriffe zueinander im allgemeinen nur durch die Stellung

¹⁾ Diese Pygmäen können aus unserer fernerer Betrachtung ausscheiden, denn es ist ja allgemein angenommen, daß sie ihre eigene Sprache aufgegeben und das Ruanda als Fremdsprache angenommen haben.

²⁾ So auch im Anhang zu meinem Buch „Die Sprachen der Hamiten“, S. 251.

der Worte zum Ausdruck kommen kann, wird in den Bantusprachen jeder Begriff, der bestimmend zu einem anderen tritt, durch ein Klassenpräfix zugeordnet. Dadurch wird der Satz ein in sich festgefügtes Ganzes, und die grammatische Beziehung der Worte zueinander ist in einer unzweideutigen Weise bezeichnet.

Hierzu möchte ich noch ein Drittes anführen: während in den Sudansprachen ein Verbalbegriff im wesentlichen nur durch den Hinzutritt eines oder mehrerer Verba erweitert werden kann, kann im Bantu ein Verbalstamm durch eine große Anzahl von Suffixen so umgewandelt werden, wie es der Gedanke erfordert.

Auf diese Weise ist eine Grammatik von unerhörter Klarheit und von einem Reichtum und einer Biegsamkeit der Bildung geschaffen, die den Namen der höheren und besseren Sprache wohl verdient.

Das Kunstwerk dieser Grammatik wurde sicher nicht von der negerischen Unterschicht geschaffen, sondern es wurde von dem Herrenvolk der Urbantu nach Afrika hineingetragen und den unterworfenen Negeren aufgezwungen.

So ist es möglich gewesen, daß über ein so großes Gebiet wie Zentral- und Südafrika die eine Sprachgruppe herrscht, deren einzelne Glieder miteinander so nahe verwandt sind, daß die Zusammengehörigkeit auch dem blödesten Auge sofort einleuchtet, und deren Wortschatz, wenn auch in einer durch Lautverschiebung veränderten Form, doch eine weitgehende Übereinstimmung zeigt. Natürlich geht diese Übereinstimmung nicht so weit, daß sich die Angehörigen beliebiger Bantuvölker untereinander ohne weiteres verständigen können. Aber die Tatsache ist nicht zu leugnen, daß die Bantu bei einer Wanderung von Stamm zu Stamm sich in unglaublich kurzer Zeit in die benachbarte Sprache hineinfinden und dabei gewissermaßen instinktiv die Lautgesetze beobachten. Gelegentlich folgen sie dabei freilich auch einer Analogie, die in der Sprache nicht berechtigt ist, wie das ja übrigens auch Plattdeutschen bei der Angleichung des Hochdeutschen gelegentlich begegnet.

Wir müssen aber noch festhalten, daß außer dem Wortschatz, der dem ganzen Gebiet oder einem größeren Bezirk eigen ist, auch ein anderer Wortschatz in jeder Sprache nachgewiesen werden kann, der nur einer Sprache oder einigen Sprachen eigentümlich ist, aber in anderen Sprachen nicht auftritt. Soviel ich sehe, sind es besonders triviale und familiäre Worte, die zum Eigengut der Sprache gehören. Man wird wohl damit rechnen müssen, daß das negerische Substrat, auf das die betreffende Sprache die Bantugrammatik aufgebaut hat, sich im Wortschatz in dieser Weise noch geltend macht¹⁾. Wir werden das an werdenden Bantusprachen am besten beobachten. Ich denke dabei an zwei Sprachen Ostafrikas, das Mbugu in Usambara und die Sprache der Bila²⁾ im östlichen Kongostaat.

Die Sprache der Mbugu habe ich nach meinen Beobachtungen (1902 bis 1903) in den MSOS. IX, 3, S. 294—323 beschrieben. Ich glaube da erwiesen zu haben, daß die Sprache trotz einzelner hamitischer Lehnwörter im wesentlichen eine Sudansprache ist, die aber begonnen hat,

¹⁾ Außerdem kann fremdes Sprachgut sehr wohl auch in die gehobene Sprache eindringen, wie das Arabische ins Suaheli, das vor allem religiöse, juristische und andere wissenschaftliche Wörter bringt, da es ja der Träger des Islam ist, oder das Hottentottische in südafrikanische Bantusprachen, das allerlei Kulturgut von den Europäern übernommen und es auf die dunkelfarbige Bevölkerung übertragen hat. Auch hamitisches Sprachgut z. B. aus dem Galla ist in östlichen Bantusprachen sicher nachzuweisen.

²⁾ Ich lasse wie üblich im deutschen Text das Klassenpräfix weg. Bila kürze ich in Bi.

Bantupräfixe als Lehnwort anzunehmen, und die sich ihrer noch sehr freibedient. Lokative hat sie nicht, und die Konkordanz ist nicht streng durchgeführt. Abgesehen von einigen Lehnwörtern sind die Wortstämme dem Bantu ganz fremd. Man vergleiche dazu auch den Aufsatz von B. D. Copland in Z. f. Eg. Sp., Bd. XXIV, S. 241—245, der, soviel ich sehe, meine Behauptungen bestätigt und ergänzt.

Neben diesem kleinen Völkchen, dessen Sprache wohl im Laufe der Zeit vom Schambala verdrängt werden wird, möchte ich die Sprache eines größeren Volkes nennen, die sich in einer ähnlichen Lage befindet. Es ist die Sprache der Bila (Babila, Babira, Wawira). Sie ist aufgezeichnet von Emin Pascha¹⁾, Czekanowski²⁾, H. H. Johnston³⁾. Sie wird im Quellgebiet des Ituri in den Goldfeldern von Kilo gesprochen. Ich selbst habe im März 1917 im Gefangenenlager zu Münster mit einem gebildeten Angehörigen dieses Volkes mehrere Tage gesprochen. Er nannte sich Kujabo Albert und sagte, daß er in Kilo geboren sei⁴⁾. Er verstand Suaheli und Französisch und war des Schreibens kundig. Auch Schebesta erwähnt das Volk des öfteren und schildert u. a. in seinem Buche „Vollblutneger und Halbwirge“ 1934, S. 134ff. die Bila und sagt von ihnen: „Die Grasbabira waren stets Unterjochte der Bahema-Hirten und lebten daher in enger Gemeinschaft mit ihnen. Das führte zu einer Angleichung ihrer Kultur an die der Bahema . . . nur die Rinderzucht wurde von den Babira nicht übernommen.“ Die Rinderkraale der Wahema schildert Schebesta S. 135 und sagt von ihnen, daß sie mit den Banyoro zum ostafrikanischen Bantusprachgebiet gehören und fährt dann fort: „Wald- und Grasbabira gehören dem Kongosprachstamm an; ihre Sprache ist ein, ich möchte sagen, primitives Bantu. Bekanntlich zeichnen sich die Bantusprachen durch eine große Zahl von Wortklassen aus, das Kibira hat deren nur zwei aufzuweisen.“

Eine Sprache, die nur zwei Klassen hat, ist nun freilich keine Bantusprache trotz aller Übereinstimmung im Wortschatz. Es kommen aber keineswegs nur zwei Klassen in der Sprache vor, sondern viel mehr, wie aus den folgenden Beispielen hervorgeht. Nun ist es richtig, daß neben andersartigem Sprachgut eine Fülle von Bantuvokabeln in der Sprache auftreten, aber so wenig Pidgin-Englisch eine indogermanische Sprache ist, weil es zumeist aus englischen Vokabeln besteht, so wenig ist die Sprache der Bira eine Bantusprache, denn die Funktion der Klassen ist überhaupt nicht verstanden. In Bantusprachen werden Singular und Plural durch den Wechsel der Klassen klar unterschieden. Im Bira aber wird eine Pluralform wie z. B. *mele* „Bäume“, *meso* „Augen“ als Singular übernommen, und dann wird davon ein neuer Plural mit der Vorsilbe *'ba-* gebildet, *'bamele*, *'bameso*. Daneben tritt aber auch *iso* „Auge“ als Singular und der richtige Plural *meso* auf.

Das Sprachgut der Zahlwörter stammt fast ganz aus dem Bantu, trotzdem wird die Bantugrammatik nicht beachtet. Kujabo bildet, ab-

¹⁾ B. Struck, Vokabularien . . . aus dem linguistischen Nachlaß Emin-Paschas. MSOS. Bd. XIII, 3, S. 133—165. Struck erklärt mit Recht, daß in der Sprache schon „eine dem echten Bantu fremde Luft weht“ und zitiert Johnston, der sie a very debased Bantu language nennt.

²⁾ Dr. J. Czekanowski, Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet, Bd. II, Leipzig 1924, S. 615—631. Ich beziehe mich auf die vierte Kolonne Babila, die erste Kolonne Babira weicht davon ab.

³⁾ Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages. Oxford 1919. Liste Nr. 146 Lubu-sese (Lu-bira). Von dem Verf.: George Grenfell and the Congo, London 1908; ferner: The Uganda Protectorate. London 1904; Wortliste S. 946—953, erste Kolonne (Kibira).

⁴⁾ Er nannte das Volk *'Ba'bera* (*'Ba'bela*), die Art des Volkes *Ki'bela*. Vgl. Joh. Evang. in Bira. London 1930.

weichend von anderen Autoren: „neun“ *'dua-kiboko-ngilini* „laß weg Finger, einen“, „acht“ *'dua-kiboko-'bale* „laß weg Finger, zwei“. In einer Bantusprache müßte hier von *kiboko* ein Plural gebildet werden, und dessen Präfix müßte vor *'bale* „zwei“ treten. Die einfache Zusammensetzung des Singulars mit dem unveränderlichen Zahlwort ist sudanisch und nicht Bantu.

Ähnlich gebildet ist *kumi 'bale* „zwanzig“, neben *makumi 'bale*. Im letzteren Fall tritt das Pluralpräfix vor *kumi* ein, aber es erscheint nicht vor *'bale*. So treten auch *lake, make* für die Possessiva „sein, ihr“ auf, völlig unbekümmert um das vorhergehende Klassenpräfix. Z. B. *miño lake* „ihre Zähne“, *kilengu lake* „ihr Hinterteil“, *muluku make* „ihr Mann“. Eine derartige Konfusion ist nun nicht das Zeichen, daß hier eine Bantusprache entsteht, sondern sie ist das Zeichen, daß hier Bantuwörter mit ihren Präfixen als Lehnngut übernommen sind ohne Verständnis für die Art der Bantusprachen. Anzunehmen, daß auf solche Weise die eigentlichen Bantusprachen geworden sind, heißt annehmen, daß aus der Unordnung von selbst die Ordnung erwächst. Wenn das Bila einmal eine Bantusprache wird, so nur unter der erziehenden Pflege echter Bantusprachen, z. B. des Suaheli.

Dazu kommt das Folgende. Eine echte Bantusprache entsteht nach klaren Lautgesetzen aus dem Urbantu. Dieser Vorgang ist an so vielen Bantusprachen von meinen Mitarbeitern und mir selbst nachgewiesen, daß ich das als bekannt voraussetzen darf. Im Bila aber stammt das Bantusprachgut, das eingedrungen ist, aus ganz verschiedenen Quellen, so daß eine einheitliche Lautentwicklung nicht vorliegt.

1. Ein Teil des Wortschatzes ist westafrikanisch, wie das auch Schebesta gesehen hat, und steht dem Duala¹⁾ (in Kamerun) besonders nahe. Dahin gehört die Form des Zahlwortes für zwei B²⁾. *-vili*, während in Ostafrika *-vili* im Gebrauch ist, im Bi. *'bale*, vgl. auch *nda'bo* „Haus“ wie im Duala, ferner den Wegfall des ursprünglichen *k* und die Verschiebung des ursprünglichen *t* in *l*. z. B. in *moula* „Öl zum Einreiben“ Du. *mula* „Palmöl“ aus B. *makûta*, vgl. *mele* „Baum“, eigentlich Plural Du. *myele* von B. *-ti*, Bi. *'bila* „Krieg“, Du. *bila*. B. *-ita*. Auch das implosive *'b* hat Bi. mit Du. gemein, z. B. in Bi. *li'bo* „Wasser“ Du. *ma-di'ba*.

Das Duala ist eine stark abgeschliffene Bantusprache. Das Volk ist körperlich durchaus negerisch, sie halten zwar einige Rinder, aber sie genießen weder Milch noch Butter und sind Hackbauern, Fischer und Händler.

Die dem Duala nahestehenden Worte des Bi. stammen also gewiß aus einer älteren Beeinflussung der Sprache.

Die Bila bedienen sich übrigens für ihre gut ausgebildete Trommelsprache der hölzernen Schlitztrommel wie die Duala. Sie benutzen drei Trommeln (Vater, Mutter und Kind). Kujabo verstand es, die Trommeln zu handhaben.

2. Ein Teil des Wortschatzes ist aber ostafrikanisch und steht dem Urbantu nahe. Hier ist *k* und *t* erhalten. Die Worte sind den Sprachen ostafrikanischer Rinderhirten entnommen, die nach Schebesta die Herren der Babila waren z. B. Bila *makuta* „Butter“. Es ist dasselbe Wort, das oben in ganz anderer Form (*moula*) „Öl“ bedeutete.

Vgl. Bi. *kîngo* „Nacken“ B. *-kîngo*; Bi. *nkua* „Knochen“ B. *mu-kûpa*; Bi. *ku-tula* „schmieden“ B. *ku-tûla* (Du. *lule*), Bi. *ndelu* „Bart“ B. *ndelû*; Bi. *piti* „Hyäne“ B. *-pîti*; Bi. *tale* „Stein“ B. *-tali*; Bi. *ki-* als Präfix der 7. Klasse; Bi. *ku-* als Infinitivpräfix B. *ku-*; Bi. *kumi* „zehn“ B. *-kumi*; Bi. *ekali* „Frau“ B. *-kalî* usw.

¹⁾ Abgekürzt Du.

²⁾ B. bedeutet Urbantu.

3. Dazu kommen moderne Suaheliworte, wie *ngovu* (statt *ngovi*) „Haut“, *boma* „Festung“, *kula* „essen“ usw.

Nach dem allen ist kein Zweifel, daß die Bila das Bantusprachgut von außen übernommen haben und einen Teil davon sicher von den Hirtenstämmen, genau so, wie wir es oben vorausgesetzt haben. Ich hoffe demnächst an anderer Stelle ausführlicher diese interessante Sprache behandeln zu können. Das Mitgeteilte wird hier genügen, um den Sachverhalt zu erläutern.

Nun sind wir aber in der glücklichen Lage, daß die Bantusprachen nicht die einzigen Klassensprachen in Afrika sind, sondern wir haben umfangreiches anderes Vergleichsmaterial, denn es gibt zum mindesten zwei andere große Gruppen von Klassensprachen, von denen die eine im westlichen, die andere im östlichen Sudan beheimatet ist, im Westen das Ful und andere ihm nahe stehende Klassensprachen, im Osten vor allem die Klassensprachen von Kordofan, die von mir in der Zeitschrift für Kolonialsprachen (Bd. VI, S. 164—205, 264—284, Bd. VII, S. 36—109) sowie in meinem Buche „Eine Studienfahrt nach Kordofan“ (Hamburg 1916, S. 66—75) beschrieben sind. Daß manche auffallende Ähnlichkeiten zwischen Ful und Bantu hervortreten, ist mehrfach von mir dargetan¹⁾.

Ein beachtenswerter Unterschied war indes, daß die Klassenzeichen im Bantu präfigiert, im Ful aber suffigiert werden. Klingenheben hat mit großer Sicherheit nachgewiesen, daß das Ful früher auch, ebenso wie das Bantu, Präfixe besaß, deren Spuren noch heute vorhanden sind²⁾. Trotzdem stehen die drei genannten Gruppen sich nicht so nahe, daß man, abgesehen von einzelnen Anklängen im Wortschatz und in den Bildungselementen, Zusammenhänge sicher feststellen könnte. Aber die Übereinstimmung in der allgemeinen Struktur der Sprache ist merkwürdig genug, um so mehr, als auch beim Ful eine rassenmäßige Verschiedenheit des Volkes von den Negern völlig unbestreitbar ist. Ethnographisch sind auch sie als Hirten und Herren zu bezeichnen, besonders seitdem sie außer dem Rind auch das Pferd als wichtiges Haustier angenommen haben und es für kriegerische Zwecke zu gebrauchen wissen.

Über die anthropologischen und ethnographischen Verhältnisse der Völker von Kordofan sind wir noch nicht genügend unterrichtet.

Die vielen bantuiden Sprachen, die einen beschränkten Gebrauch von den Klassenpräfixen machen, ohne sich ihrer syntaktisch zu bedienen, wie es jene drei Hauptgruppen tun, übergehe ich hier, weil es sich hier m. E. um Mischbildungen handelt, deren Betrachtung eine Aufgabe für sich ist.

Ich habe die Meinung vertreten, daß das grammatische Geschlecht in den Sprachen der Indogermanen, der Semiten und Hamiten auf eine Klassenbildung zurückgeht, von der es gewissermaßen nur der letzte Rest ist³⁾. Wenn das richtig ist, müßten früher noch erheblich mehr Arten von Klassensprachen vorhanden gewesen sein, besonders in den weiten Bezirken, in denen heute die Genussprachen im Gebrauch sind, und es müßten Klassensprachen sich auch außerhalb von Afrika nachweisen lassen. Ich habe auf allerlei Ähnlichkeiten dieser Sprachen mit anderen Sprachen in der weiten Welt hingewiesen, aber wir haben jetzt auch Kenntnis von wirklichen Klassensprachen, zunächst im Kaukasus, dann aber auch im Pamir-Gebirge, wo das Buruschaski durch die Meisterhand von Lorimer dargestellt ist. Damit ist der weiteren Forschung der Weg geöffnet.

¹⁾ Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten, Semiten und Bantu. ZDMG. 1911, S. 217ff. vgl. Die Sprachen der Hamiten, S. 21f., 42ff.

²⁾ Z. f. Eg. Spr. XV, S. 180—213, 266—272.

³⁾ Die Entstehung flektierender Sprachen. Berlin 1936, S. 63ff.

Wenn die Anthropologen, soviel ich sehe, nicht zögern, die nicht-negerischen Elemente, die wir in manchen Bantuvölkern beobachten können, als „hamitisch“ zu bezeichnen, so haben sich doch erhebliche Bedenken von linguistischer Seite dagegen erhoben. Ich selbst habe zwar die Betrachtung des Ful in mein Buch über die Hamiten aufgenommen, habe es aber dadurch als etwas Besonderes bezeichnet, daß ich es gelegentlich protohamitisch nannte. Auf die Beziehungen des Ful zu den Hamitensprachen einerseits und zum Bantu andererseits habe ich a. a. O. aufmerksam gemacht. Mein verehrter Freund Felix von Luschan hat dann als Anthropologe kein Bedenken getragen, in dem Anhang zu meinem Buch¹⁾ unter den hamitischen Typen auch solche von ostafrikanischen Bantu anzuführen. Das ist anthropologisch gewiß durchaus gerechtfertigt, linguistisch müssen wir hier einstweilen noch zurückhaltender sein. Zweifellos sind die betreffenden Elemente im Bantu nicht negerisch, aber sind sie deshalb auch hamitisch?

Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, zunächst den Begriff „hamitisch“ als linguistischen Terminus näher bestimmen. Wir bezeichnen damit die Sprachen der Ägypter, Berber, Kuschiten, Tschadohamiten (nach Lukas) — alles Sprachen, die das grammatische Geschlecht aufweisen, aber keine eigentliche Klasseneinteilung haben. Andere Gruppen, wie die Sprachen der Niloten und der Hottentotten, werden von manchen Forschern den Hamitensprachen zugerechnet, andere betonen die starken Unterschiede von den übrigen Hamiten. Jedenfalls gehören aber auch diese Sprachen zu denen, die das Genus bezeichnen, und nicht zu den Klassensprachen. Danach wäre also für den Linguisten zunächst eine scharfe Scheidung zwischen den beiden nichtnegerischen Sprachgruppen festzuhalten:

I. Klassensprachen:

1. Bantu; 2. Ful und seine Verwandten; 3. Kordofansprachen.

II. Genusbezeichnende Sprachen:

1. Eigentliche Hamitensprachen: Ägyptisch, Berberisch, Kuschitisch, Tschadohamitisch; 2. Nilotohamiten; 3. Hottentotten.

Neuerdings wird versucht, den Unterschied dieser Gruppen dadurch zu verwischen, daß man eine prinzipielle Scheidung von Klasse und Genus nicht anerkennen will²⁾. Die Verschiedenheit beider Sprachgruppen scheint mir aber ganz klar zu sein.

Bei der Klasseneinteilung gehören alle Menschen (Männer und Frauen) zu derselben Klasse. Ein Unterschied des Sexus wird grammatisch nicht gemacht, auch nicht bei den Tieren. Dagegen beherrschen den Satz andere Unterschiede gegenständlicher Art wie Menschen, Tiere, Werkzeuge usw., ferner das verschiedene Verhältnis der Gegenstände zueinander: Größe, Menge usw., ferner Ortsbezeichnungen und anderes mehr.

Bei den Genussprachen dagegen wird sorgsam unterschieden zwischen männlichen und weiblichen Wesen, auch bei Tieren wird vielfach dieser Unterschied gemacht, und dann werden alle übrigen Begriffe nicht klassenmäßig gruppiert, sondern als männlich oder weiblich bzw. sächlich bezeichnet.

Ich finde zwischen diesen beiden Einteilungsarten keine Ähnlichkeit, und es scheint mir dehalb besser zu sein, diese tatsächlich vorhandenen Unterschiede klar herauszuarbeiten, als sie zu verwischen.

Deshalb wird man auch die Frage nach der Verwandtschaft der Klassensprachen mit den Hamitensprachen von linguistischen Gesichts-

¹⁾ Die Sprachen der Hamiten.

²⁾ Z. B. G. Royen, Die nominalen Klassifikations-Systeme. Wien 1929.

punkten aus zunächst verneinen und besser tun, die nichtnegerischen Komponenten im Bantu und Ful einstweilen nicht als hamitisch zu bezeichnen.

Die mancherlei ethnographischen Ähnlichkeiten der Völker, die sich dieser beiden Sprachgruppen bedienen, wie z. B. die Rinderzucht, könnten auf einer alten Kulturgemeinschaft beider Gruppen beruhen, ohne daß eine linguistische Verwandtschaft vorzuliegen brauchte. Ich kann diesem Einwurf, den mir E. Zyhlarz macht, seine Berechtigung nicht absprechen.

Nun liegt es aber so, daß die Genuseinteilung sicher nicht ursprünglich ist. Auch ist sie nicht durch Vereinfachung aus der Klasseneinteilung in gerader Linie hervorgegangen, sondern es ist ein wichtiges Einteilungsprinzip, das sich in mancherlei Sprachen findet, dazugekommen, nämlich die Unterscheidung von Belebtem und Unbelebtem oder auch von Person und Sache. Dieses neue Prinzip erhob sich über die Mannigfaltigkeit der Klassen, und das führte schließlich zum grammatischen Geschlecht.

Deshalb finden sich die Spuren alter Klasseneinteilung in den flektierenden Sprachen der Indogermanen, Semiten und Hamiten, und so wird ja, wie wir oben sahen, der Tatbestand anerkannt werden müssen, daß das grammatische Genus das Ergebnis einer Entwicklung ist, an deren Anfang die Klasseneinteilung stand. Wenn das so ist, dann hängen die afrikanischen Klassensprachen mit jenen alten Klassensprachen, nach deren Spuren wir suchen, mindestens typologisch zusammen. Man darf sich freilich bei der Weiterarbeit nicht mit wohlfeilen Scheinerfolgen begnügen. Sicher findet man in oft afrikanischen Bantusprachen hamitische Wörter, aber sie sind jüngerer Lehnghut¹⁾. Sicher enthalten die niloto-hamitischen Sprachen erhebliche Spuren von Klasseneinteilung, aber auch das kann Lehnghut sein, z. B. von Sprachen, die mit den Klassensprachen von Kordofan verwandt sind. Man wird also gut tun, das einstweilen unberücksichtigt zu lassen. Wichtiger als das sind für die Beziehung zwischen beiden Sprachgruppen andere Momente, die in der Bantugrammatik eine bedeutende Rolle spielen, und die handgreiflich an die hamitischen Sprachen erinnern: 1. Der Genitiv steht in beiden Gruppen in der Regel nach dem Regens. 2. Das alte Bantuverbum hatte zwei Haupttempora, eins auf -a und eins auf -i, ähnlich den Kuschitensprachen. 3. Das Verbum bildet durch Affixe abgeleitete Stämme in beiden Gruppen: Kausativa, Applikativa, Reziproke usw. 4. Das Passiv wird im Bantu durch ein angefügtes *u* gebildet, ähnlich in den Sprachen der Hamiten und Semiten.

Wenn man bedenkt, daß die harte Sprache der Herrenmenschen im ältesten Bantu von den Zungen der negerischen Bevölkerung aufgenommen und weitergetragen ist, wird es nicht wundernehmen, daß hier eine Sprachform entstanden ist, die sich der negerischen Sprechart nähert, wie ähnliches auch im Tschadohamitischen zu beobachten ist. Trotzdem ist aber der Stärkeakzent, der für die Hamitensprachen charakteristisch ist, im Bantu niemals verschwunden, wenn auch die musikalische Betonung daneben eine wichtige Rolle spielt, vermutlich unter negerischem Einfluß.

So etwa stellt sich mir als Ergebnis meiner Lebensarbeit die Beantwortung der Frage dar, wie es zur Bildung der Bantusprachen gekommen ist.

Der verdienstvolle Förderer der Suaheli-Studien, Dr. C. G. Büttner, brauchte einmal den Ausdruck, daß die Bantugrammatik fertig gewappnet und gerüstet vor uns steht, so wie Athene einst aus dem Haupte des Zeus sprang. Das ist ein sehr zutreffendes Bild, und wenn man damit die mancherlei bantuiden Sprachen vergleicht, die zwar einige Präfixe auf-

1) Siehe S. 146, Anm. 1.

weisen, aber nicht jene straffe Konkordanz der echten Bantusprachen, dann wird der Kenner nicht zweifelhaft sein, daß es sich da um sekundäre Bildungen handelt, die in Anlehnung an das Bantu oder das Ful entstanden sind. Auch hat sich trotz aller Mühe eine klare Verwandtschaft mit den Bantusprachen nicht in allen Einzelheiten nachweisen lassen.

Es kann ja nicht zweifelhaft sein, ein gewaltiges Bauwerk wie die Cheopspyramide ist trotz der heutigen Verwitterungserscheinungen nicht durch den Zufall zusammengeweht, sondern das ist die Tat eines hochstehenden Volkes. So kann auch die Bantugrammatik nicht aus zufälligem Zusammentreffen versprengter Elemente erwachsen sein, sondern sie muß dem starken Willen eines mächtigen Volkes entstammen, das Zentral- und Südafrika seinen Gedanken, seinem Willen unterwarf. Wir haben noch im 19. Jahrhundert solche Bantufürsten gekannt wie Mtesa von Uganda, Mirambo von Unyamwezi und Chaka, den Begründer des Zulureiches. Die Nachrichten vom großen Kongokönig und vom Goldland Monomotapa sind ja auch gut bezeugt. So wissen wir, welcher Art die Herren waren, die das Bantureich begründeten, es waren eben die, die die Bantugrammatik mit ihrer unerbittlichen Logik nach Afrika brachten. Man wird mich ja nicht dahin mißverstehen, als dächte ich dabei an ein Buch, sondern diese Grammatik war der unmittelbare Ausdruck ihrer Denkart.

Es ist nun einmal so, daß Sprachen nicht durch die Gelehrten verbreitet werden, sondern durch die Staatsmänner: das Griechische folgte dem Zuge Alexanders, Lateinisch den Heeren Roms, Arabisch den Fahnen Mohammeds, Englisch den Schiffen Englands, und Deutsch gewinnt seinen Platz in der Welt durch das Wachsen der deutschen Macht. So sind auch in Afrika die Spuren der alten Ausbreitung des Bantureiches heute noch für jeden Sehenden offenbar.

So, der Gewittergott der Ewe.

Von

D. Westermann.

So ist im ganzen Ewegebiet der Blitz und Donner, die Gottheit des Gewitters. Der Ausdruck ist aber in dieser einfachen Form bei den Westewe ziemlich selten und kommt nur in bestimmten Verbindungen vor; so sagt man *So da de ati dzi* „So hat auf den Baum geschossen“, d. h. der Blitz ist in den Baum gefahren; auch von einem gelähmten Menschen sagt man: „So hat auf ihn geschossen“. Andere Ausdrücke sind: *So de gbe*, „So hat gebrüllt“, d. h. es hat gedonnert, häufiger sagt man aber für donnern und blitzen: *dzi ke dzo, dzi de gbe*, „der Himmel hat Feuer ausgebreitet, hat gebrüllt“, oder auch unbestimmter: *amegā le gbe dem, le yli dom*, „der Alte ist am Brüllen“, wobei an den Himmelsgott *Mawu* oder auch an *So* gedacht wird.

So lebt auch in einem Märchen: von ihm haben die Menschen das Feuer erhalten; nachdem mehrere Tiere erfolglos versucht hatten, ihm eine glühende Kohle zu entwenden, gelang dies der Schildkröte dadurch, daß sie eine Glutkohle in ihrem After verbarg und sie ihren Mittieren, d. h. den Menschen, brachte. Dieser „Mythus“ hängt offenbar zusammen mit der Meinung der Ewe, die Schildkröte erzeuge durch Zerreiben von

grobem Sand am Afterende ihres Panzers Feuer, um dann am Ende der Trockenzeit den Busch in Brand zu stecken und so Holzkohlen zu schaffen, die sie als ihre Nahrung braucht.

Ge-So-si „herabgefallen aus *Sos* Hand“ nennt man Fische, die sich bei Beginn der Trockenheit in den Boden wühlen und nach den ersten Gewitterregen in den entstehenden Wasseransammlungen gefunden werden. Ebenso werden auch Albino genannt.

Während also der einfache Name *So* als der eines Gewittergottes den Ewe bekannt ist, aber nur in den obengenannten Redewendungen vorkommt, sind zwei Zusammensetzungen mit ihm, *Sogblā* und *Sodza*, außerordentlich volkstümlich, das heißt, der Gott *So* hat sich in ein Götterpaar gespalten, den männlichen *Sogblā* oder *Sogblē* und die weibliche *Sodza*, man nennt sie auch kurzweg *Sotsu* und *Sonə*, männlichen und weiblichen *So*. — *Gblā*, *gblē* in *Sogblā* ist ein älterer Ausdruck für den Schmied oder den Obmann der Schmiede, er bezeichnet also *So* als den Gott der glühenden Esse. Die Bedeutung der Endung *-dza* in *Sodza* ist nicht bekannt.

Sogblā ist der eigentliche Gewittergott. Er wohnt im Himmel in einem Hause, das ganz von flammendem Feuer umgeben ist. Hier fertigt er als der Himmelsschmied seine feurigen Pfeile und Äxte, die er glühend als Blitze und Wurfgeschosse auf die Erde schleudert. *So-fia*, *So-kepe*, „*So*-Axt, *So*-Stein“ nennt man Steingeräte, die in schweren Regen bloßgewaschen und gefunden werden. *Sogblā* ist auch Jäger und wird von Jägern verehrt, sie können ein Wild nur dann erlegen, wenn ihr Gott es vorher angeschossen hat. Einen Missetäter oder Feind übergibt man ihm, daß er ihn erschieße, d. h. durch den Blitz töte oder sein Haus anzünde. Sein Diener *Lubutsawwe*, der ebenfalls den Rang einer Gottheit hat, zündet ihm in seiner Esse das Feuer an und hat es zu bewachen. Diener des *Sogblā* wird auch der fliegende Hund genannt; er heißt *Gblā* „Schmied“ und hat seinen Namen von seinem dem klingenden Hammerschlag täuschend ähnlichen nächtlichen Ruf erhalten.

Den Menschen erscheint der Gott in Gestalt eines fliegenden Vogels, der pfeilschnell am Himmel hinschießt. Seine Verehrer stellen ihn und auch die *Sodza* dar in einer aus Kopf und Oberkörper bestehenden Menschengestalt aus Lehm, die man in eine flache Kürbisschale stellt; dies hat ihm den etwas despektierlichen Namen *Agba-me-Mawu* „Gott in der Schüssel“ eingetragen.

Die Farbe des *Sogblā* ist rot, und man nennt ihn geradezu den roten *Sogblā*. Sein Priester kleidet sich in ein rotbraunes, manchmal aber auch in ein blaues Tuch. *Sogblā-tsi* „Regen des S.“, heißt ein bei leicht bewölktem, rötlich gefärbtem Himmel fallender Regen.

Das Lieblingstier beider *So* ist der Widder; er ist vor allem ihr vornehmstes Opfertier, daneben werden ihnen Schafe dargebracht, und nur gelegentlich Hühner. Wer den *Sogblā* oder der *Sodza* ein Widderopfer gelobt hat, kauft das Tier jung, es läuft dann so lange frei und unantastbar im Dorf herum, bis der Priester die Zeit seiner Darbringung für gekommen erklärt. Zu dem Fleisch kocht man rote, d. h. in Palmöl gebackene Klöße.

Das eheliche Verhältnis zwischen den beiden Göttern kommt in Folgendem zum Ausdruck: *Sogblā* verursacht den heftigen, *Sodza* den leise verhallenden Donner; sie beschwichtigt die Erregung des grollenden Gemahls: „Brülle sachte, denk an die *So*-Kinder (die Menschen) auf der Erde!“ Und die Menschen selber sagen beruhigend: „Brüllt der Büffelstier in der Schlucht, so brüllt hinterher nicht auch noch die Büffelkuh!“ Im Ganzen hat aber die Entwicklung dahin geführt, daß außer in den Yehwegemeinschaften (s. unten) *Sogblā* zurücktritt und wenige Verehrer zählt, während *Sodza* eine geradezu hervorragende Stellung einnimmt.

sie ist die Gottheit des Regens und der Fruchtbarkeit, wird in Anrufungen vollkommen dem Himmelsgott *Mawu* gleichgestellt, ja hat insofern eine größere Bedeutung als er, als sie nicht wie *Mawu* über den Dingen und Menschen thront, sondern Gegenstand einer aktiven Verehrung ist, ihre Gaben sind den Menschen unentbehrlich, und sie läßt sich erbitten. Ihr Charakter ist sanft, sie wohnt im Himmel an der Regenquelle, sie ist die Mutter aller Flüsse, ihr verdankt man Regen und Wachstum, aber auch Kinder und Reichtum. Sie führt den ehrennden Beinamen *Mawu Sodza*, eigentlich „Himmelsgott *Sodza*“, wobei also *Mawu* nicht mehr ein Eigenname, sondern ein Appellativum ist. Wie dem *Mawu* so ist auch ihr der Sonnabend heilig, wie er hat auch sie weiß als ihre Farbe, ihre Priester kleiden sich weiß, ihre Anhänger reiben sich bei Feiern weißen Lehm auf Körper oder Stirn. Ihre Opfer sind außer dem Widder weiße Schafe und Hühner. In Anrufungen wie in Aussagen über sie besteht kaum ein Unterschied zwischen ihr und *Mawu*, auch ihr weiblicher Charakter tritt ganz zurück (er zeigt sich allerdings wieder in der zuweilen gehörten Benennung *xexe nyagā*, Matrone der Welt, Weltenmutter), so daß der Ausdruck *Mawu Sodza* eigentlich zu übersetzen ist *Mawu* in der Gestalt der *Sodza*, oder *Mawu* mit dem Beinamen *Sodza*.

Ein anderer Beiname der *Sodza* ist *Odumangama*. Der Ausdruck ist entlehnt aus *Twi Odomankama*, einem Prädikat des Himmelsgottes *Onyame* der *Twi*; es wird übersetzt mit „Herr der großen Fülle“. Auch *Sodza* wird gepriesen als Spenderin der Feld-, Wald- und Jagdgaben, sie ist es, die aus einem kleinen Kürbiskern viele große Früchte wachsen läßt. Die Vorstellungen über *Sodza* sind von dem eng benachbarten und kulturell überlegenen *Twigebiet* her beeinflußt worden. Nach Aussage der Eingeborenen zieht man den Namen *Odumangama* deshalb dem einheimischen *Sodza* vor, weil der erstere auf der Sprechtrummel wiedergegeben werden könne, der *Ewename* aber nicht. Die auf der Goldküste geübte Sitte, die Preisenamen der Hochgötter zu trommeln¹⁾, ist also von den *Ewe* übernommen worden, und im Zusammenhang damit, genauer im Rahmen der gesamten Kulturbeeinflussung durch die *Twistämme*, sind Anschauungen über den getrommelten Gott übernommen und auf die Lieblingsgestalt der *Sodza* übertragen worden. Dies wird weiter bestätigt durch die Tatsache, daß man sie ebenso wie die *Twi* den *Onyame*²⁾ symbolisiert durch einen in die Erde gesteckten Pfahl, in dessen Gabelung eine Schüssel mit einem *So-kpe* (Steingerät, Donnerkeil, s. S. 157) gestellt wird.

Neben dieser alteinheimischen und im ganzen Volkstum verbreiteten Verehrung des *So* gibt es bei den *Westewe* eine zweite, die von der ersten örtlich streng geschieden, in ihrem Charakter andersartig und erst in jüngerer Zeit als „Yehwekult“ dorthin gelangt ist. Sie wird unten behandelt.

Im mittleren *Ewegebiet*, d. h. zwischen *Lome* und der Grenze *Dahomes* bedeutet *So* ebenfalls Blitz, Gewitter, Gewittergott. In dem hier gesprochenen *Ge-Dialekt* des *Ewe* sagt man *So dye ati*, *xo* „*So* traf den Baum, das Haus“, daneben aber wie im Westen *dɔi de zo*, *dɔi ke zo*, „der Himmel blitzt“, *dɔi de gbe*, „der Himmel brüllt“. Statt *So* sagt man hier gern *Xɛbie-So*, *Xɛvie-So* „*So* von *Xɛvie*“. *Xɛvie* ist ein Ort in *Dahome* nahe *Peda* (*Whydah*), wo der Gott sich zuerst geoffenbart haben soll. Auch der Name *Dɔi-so*, „Himmels-*So*“, begegnet hier. *So* oder *Xɛvie-So* der *Mittlewe* ist

¹⁾ D. Westermann, Zeichensprache des Ewevolkes in Deutsch-Togo, MSOS 1907, Abtlg. III S. 9. — R. S. Rattray, Ashanti. Oxford 1923, S. 242ff. The Drum Language.

²⁾ Rattray a. a. O. S. 139ff. *Nyame*, the Supreme Being, bes. S. 142, mit Abbildung. Übrigens wird auch *Mawu* auf die gleiche Weise bei den *Westewe* repräsentiert, s. Spieth, Die Religion der Eweer S. 20.

eine männliche Gottheit, und seine Frau ist *Agboe*. Das Götterpaar entspricht also den *Sogblā* und *Sodza* der Westewe. *Agboe*, im Westewe *agbui* ausgesprochen, bedeutet Widder. Während also dort der Widder das Opfertier ist, ist er hier der Gott selbst, oder vielmehr, trotz des männlichen Tieres, die Göttin.

Der Widder ist aber nicht auf die weibliche Gottheit beschränkt, sondern auch der männliche wird durch ihn dargestellt, so auf einer Abbildung bei E. G. Waterlot, Les Bas-Reliefs des bâtiments royaux d'Abomey, Paris 1926: ein Widder in roter Farbe mit der Unterschrift *dyiso* oder *xebiosoo*¹⁾. Aus dem Maul des Widders ragen Axt und Blitz hervor, zu beiden Seiten der Figur steht je eine *So*-Axt. Der Zusammenhang zwischen Gott und Widder tritt ferner hervor in dem *agbozo*, dem Widdergehörn, das in ein Tuch gewickelt im Kultgehöft des *So* aufbewahrt und im Kultus verwendet wird. Es ist das Gehörn des am *agbowugbe* oder *agbodugbe*, dem „Widderschlachttag“ oder „Widdereßtag“ geschlachteten Widders, s. unten. Auch ist zu erinnern an den Ortsnamen *Agbozome* „Im Widdergehörn“, der im Westgebiet bei Keta und östlich von Adzaju vorkommt (wobei die Lautform *-zo-* statt *-dzo-* auf östliche Herkunft hinweist).

Am häufigsten wird auch hier der *So* dargestellt in einer kegelförmigen Menschenfigur — Oberkörper und Kopf — aus Lehm in einem Flachkürbis, in den man außerdem zwei Steinbeile, eine Steinaxt und einen dem Blitzstrahl nachgeformten zickzackförmigen Eisenstab legt, oder auch einfach in einem Steinbeil in einem *agze*, *agzevi* genannten Töpfchen. Seine Priester tragen rote Kleidung, messingene Armringe, in die die Zickzacklinie des Blitzes eingeritzt ist, über der Schulter eine Tasche zum Aufbewahren von Steinbeilen, und in der Hand die *fi* *gloe*, im Westewe *fia* *gloe* genannte „krumme Axt“, Hakenaxt, die sie bei kultischen Tänzen schwingen. Die beliebten Opfer des Gottes sind wie im Westen Widder, weißes Schaf und weißes Huhn. Auf seinen Kultplätzen findet man den *anya*-Baum, eine *Dracaena*, vulgo „Blitz- oder Fetischbaum“. Man nennt den Baum auch *sonya*, „*anya* des *So*“, und fertigt aus seinen langen, schmalen Blättern unter Zuhilfenahme einer *Portulaca*-Art, eines Zunders aus Palmwerg und einer Kürbisschale mit Schießpulver eine „Zaubermedizin“, die man in das Dachstroh eines Gegners steckt und beim Ausbruch eines Gewitters (nachts) heimlich anzündet. Als Verursacher des Brandes wird *So* angegeben.

Im Mittelewegebiet wie auch im östlichen in Dahome führt *So* den Beinamen *Sogblā* *gede*, „gewaltiger *Sogblā*“, der Name *Sogblā* für den männlichen Gott ist also im ganzen Ewegebiet bekannt, während der Name *Sodza* auf den Westen beschränkt ist.

Für das Ansehen des männlichen *So* zeugen die vielen Eigennamen, die man ihm zu Ehren oder zu Dank Kindern gibt, z. B. *So-dyi* „(von) *So* geboren“, *So-si* „Frau des *So*“, *So-su* „Mann des *So*“, *Sosavi* „*So* verkauft (d. h. gewährt gegen Opfer) Kinder“, *Sonyo*, „*So* ist gut“, *Soenye-amets*, „*So* ist der Menschen Herr“, *Misiso* „Fürchtet *So*“, *Sowande* aus *So wa nu de* „*So* tut Dinge“, *Soadzede* „*So* wird treffen“.

Wie *Sodza* über *Sogblā*, so ragt im kultischen Leben die weibliche *Agboe* über ihren Mann *Sogblā* hinaus. Dies zeigt sich in der größeren Zahl ihrer Anhänger und in der weiteren Verbreitung ihrer Kultsprache, und es hat seinen Grund wie bei der *Sodza* in ihrer Beziehung zum Wasser, zu den Flüssen und zur Fruchtbarkeit des Landes. Sie wird aber auch als Meeressgottheit aufgefaßt, ja sie wird mit *apu*, dem Meer, identifiziert, oder auch mit Meerestieren wie dem Sägefisch, und noch häufiger mit der

¹⁾ Der Name *Xevie-So* kommt auch vor als *Xebio-So*.

loklovi, einer Seekuhart (*Manatus*), die den *Agboe*-Verehrern als besonders heiliges Tier gilt. Gerät sie einem Fischer ins Netz, so muß er sie wieder freilassen und dazu den *Agboe*-Leuten eine schwere Entschädigung zahlen, ist das Tier schon eingegangen, so beerdigt man es im *Agboe*-Gehöft und bereitet ihm eine tagelange Totenfeier, für deren nicht geringe Kosten der Fischer aufzukommen hat. Zu der Gleichsetzung der *Agboe* mit dem Meer und Meertieren mögen verschiedene Umstände beigetragen haben. Es kann sein, daß eine Meeresgottheit mit ihr zusammengefloßen ist. Zu beachten ist auch, daß von den Eingeborenen das Brüllen der Brandung und ebenso des Donners mit dem Knurren des Widders verglichen wird, vor allem aber der Umstand, daß *Agboe* wie die *Sodza* Regenspenderin und Mutter der Flüsse ist, die im Meer ihr Ende finden. So werden von den *Agboe*-Anhängern dem Meer auch Opfer gebracht, worüber der folgende von B. Foli diktierte Text berichtet:

„Wenn die jungen *Agboe*-Leute ihren Einführungskursus beendet haben, führt sie der Priester ans Meer. Für diesen Gang besorgen sie sich einen ganz weißen Hahn, eine ebensolche Henne und einen schneeweißen Widder; ferner einen neuen Topf, Brennholz und Öl. Der Priester führt die Neugeweihten zwischen English Town und *Gukope* an den Strand. Dort stellt er sich an die Spitze und geht den anderen voran ins Meer hinein, er ruft den Namen jedes Gewässers an, nimmt einen Opfertrank, schüttet ihn ins Meer, und nun teilt sich das Wasser in zwei Teile; er führt die Neugeweihten mit den Hühnern und dem Widder ins Meer; und dort schlachten sie den Widder und die Hühner dem Meer. Danach, etwa nachmittags gegen vier Uhr, öffnet das Meer sich wieder, und sie kommen heraus und gehen nach Hause.

Was die Teilnehmer dort sehen, dürfen sie niemand sagen, sprächen sie mit einem anderen darüber, so würden sie irrsinnig oder würden von seltsamen Krankheiten ergriffen und müßten sterben.“

Bei den Mittelewe bilden die Anhänger der beiden *So*-Götter geschlossene Gemeinden, zu denen man nur durch „Berufung“ Zutritt erlangt. Die Verehrer des *So* = *Xevie-So* und der *Agboe* formen je eine eigene, aber untereinander verbundene religiöse Genossenschaft, die, meist außerhalb der Ortschaft, eine gemeinsame, aus mehreren eng zusammengeschlossenen Gehöften bestehende Niederlassung (*adome*) haben und diese zeitweise auch bewohnen. Dauernd wohnt hier der gemeinsame Priester der beiden Gottheiten mit seinen Gehilfen und Gehilfinnen.

Die Anhänger der Gemeinschaften heißen *So-si* und *Agboe-si*, ebenso häufig werden sie aber mit den allgemeinen Namen *hūsi*, *vodusi* oder *yehwesi* genannt. Die Endung *-si*, vollständig *asi*, bedeutet eigentlich Frau und wird in übertragenem Sinn auf den Anhänger, Verehrer, Diener oder Priester einer Gottheit angewendet, und zwar auf männliche wie auf weibliche. Die Ausdrücke *hū*, *vodu*, *yehwe* bedeuten „Gottheit“. Soll ein Anhänger als männlich hervorgehoben werden, so sagt man *hū-sri* „Mann der Gottheit“.

Mitglied der *So*-Gemeinde kann man auf zweierlei Art werden, durch unmittelbare Berufung und durch schulmäßige Einführung und anschließende Berufung, die aber in diesem Fall nur Formsache ist. Findet ein Mensch beim Bearbeiten seines Ackers einen *So*-Stein, also ein Steingerät, so ist das eine Aufforderung des *So* an ihn, sich seinem Dienst zu weihen. Er eilt mit seinem Fund zum *So*-Priester, dem *hūbono*, und dieser teilt ihm mit, was er zu tun hat. Er muß unter den vorgeschriebenen Bräuchen den *So*-Stein in seinem Hause oder in einer eigens zu dem Zweck errichteten kleinen Hütte aufbewahren, ihm von Zeit zu Zeit opfern, seine Meidungen beobachten, die Versammlungen der Gemeinde besuchen und sich in allen Dingen als deren Glied betrachten. Er kann aber auch, falls es seinen Nei-

gungen entspricht und seine Mittel es erlauben, ein eigenes *So*-Gehöft erstellen, in ihm weitere Mitglieder aufnehmen und damit eine öffentliche Niederlassung des Gottes, gleichsam das Zentrum einer neuen Gemeinde gründen, deren Priester er dann wird. Auf die gleiche Weise verfährt ein Fischer, der in seinem Netz einen *So*-Stein fängt. Man kann aber auch seinen eigenen Wünschen dadurch entgegenkommen, daß man selber einen *So*-Stein auf seinem eigenen Acker vergräbt und ihn dann findet. Oder wenn die führenden *So*-Leute eine einflußreiche Person für ihre Zwecke gewinnen wollen, so praktizieren sie ihm einen *So*-Stein in sein Feld oder Fischnetz. Ferner kann man den *So* kaufen, d. h. gegen eine feststehende Gebühr den Kultus bei einem Priester erlernen und sich so die Anwartschaft auf eine Priesterstellung erwerben.

Die eigentliche Einsetzung eines neuen aktiven d. h. praktizierenden Mitgliedes geschieht in jedem Fall dadurch, daß von dem Priester, der das Patronat über den Novizen übernimmt, ein Widder und ein weißes Huhn geschlachtet werden und von deren Blut etwas auf den in der dafür bestimmten Hütte aufgestellten Topf mit dem *So*-Stein geträpfelt wird. Der Novize legt sich das übliche weiße Tuch um, bindet um seine Stirn die weiße Götterschnur. *huka*. und ist damit zum Priester geworden. Seinem Einführer und dessen Helfern dankt er durch reichliche Gaben an Geld, Speisen und Alkohol.

Charakteristisch ist, daß hier im Gegensatz zu den Westewe der männliche und weibliche *So* in enger Verbindung geblieben sind. Innerhalb der Niederlassung bewohnen die (*Xebie*-)*So*- und *Agboe*-Leute je ein besonderes Gehöft: *So-xwe* und *Agboe-xwe*. Frauen und Männer bzw. Mädchen und Knaben leben außerdem in getrennten Hütten oder Hüttengruppen. Die Niederlassungen sind der soziale und religiöse Mittelpunkt der Gemeinde, der Wohnort des Priesters und seines engeren Kreises, der Versammlungsort der Gemeinde bei besonderen Anlässen, sie enthalten auch die Hütte, in der ein niedriger Opferaltar aus Lehm sich befindet, ferner etwa eine Lehmplastik der Gottheit und die heiligen Geräte, deren wichtigstes immer die *So*-Steine sind, daneben ein zickzackförmiger Eisenstab, der den Blitz bedeutet, ein in Tuch gewickeltes Widdergehörn, die kleine, mit einem Hakenstock geschlagene *So*-Trommel, die *So*-Axt und das *gongo* genannte glockenartige Eisengerät, mit dem man einen Doppelton hervorbringt.

Eine der wichtigsten Zwecke der Niederlassungen ist aber, in ihnen Knaben und Mädchen zu Anhängern der Gottheiten zu erziehen, sie in den Kultus einzuführen und ihnen, wenn auch nur in beschränktem Maße, eine berufliche Ausbildung zu geben. Knaben werden in der Abteilung des (*Xebie*-)*So* und Mädchen in der *Agboe*-Gruppe erzogen. Der Einrichtung liegen also ähnliche Aufgaben ob wie dem Poro und Sande in Liberia, sie hat aber für das Volksleben längst nicht die Bedeutung wie jene, sie ist fast ausschließlich religiös, weniger sozial und erfaßt nur einen kleinen Teil der Bevölkerung. Manche Familien, so die aus der Goldküste eingewanderte des Oberhäuptlings von Glidi, dürfen ihr überhaupt nicht angehören.

Unmittelbar nach Entlassung des laufenden Lehrganges, am *agbowugbe*, dem „Widderschlachttag“, etwa im Oktober, läßt der Priester bekanntmachen, daß er jetzt neue Schüler und Schülerinnen aufnehme. Diese werden ihm, etwa im Alter zwischen acht und zwölf Jahren, von den Eltern oder anderen Angehörigen zugeführt, auch wohl ohne deren Vorwissen und Willen von seinen Helfern abgefangen und müssen sich dann fügen, da die Gottheit sie begehrt. Die Zahl der Mädchen ist in der Regel größer als die der Knaben. Während der ersten Monate werden sie streng von der Außenwelt abgeschlossen und dürfen das Gehöft nicht verlassen. Man sagt: *wole ado me* „sie sind in der Niederlassung“, *wole kpe me*

sie befinden sich im Noviziat; der oder die Novize heißt *vodusi kpe mu* „grüner (d. h. unreifer) Vodu-Novize“, während man ausgelernte und besonders ältere Mitglieder *vodusi daxo* oder *hūsi daxo* „alter Vodu-Angehöriger“ nennt. Die Novizen gehen während der ganzen Zeit in spärliche Lumpen gekleidet und bemalen den Körper mit *to*, roter zermahlener Baumrinde. In der Niederlassung bleiben sie bis zu höchstens zwei Jahren und erhalten während dieser Zeit Unterweisung von älteren Ordensangehörigen, die Mädchen natürlich von Frauen. Die eigentliche Leiterin ihres Unterrichts ist die *avagasi*, was eigentlich bedeutet: „Frau des Feldhauptmanns“, sie geht weiß gekleidet und trägt weißes Kopfbund. Der Unterricht erstreckt sich einmal auf praktische Dinge, soweit sie eben in der Abgeschlossenheit geübt werden können, also Spinnen und Weben, Matten- und Korbflechten, Netzestricken, Aufklopfen von Palmkernen und Bereitung von Palmöl. Die Erträgnisse dieser Arbeiten werden von den Müttern abgeholt und auf dem Markt verkauft, mit dem Erlös kauft man Kleider und Schmuck für die Entlassungsfeier. Die Schüler werden ferner in den Kultus der Gottheit eingeführt, in die rituellen Gebräuche, die Lieder, Tänze und Gebete, in Gebote und Verbote, in das Verhalten zu Ordensgliedern, Oberen und Außenstehenden; Geheimhaltung aller den Orden betreffenden Dinge und unbedingte Solidarität mit allen, die dem Orden angehören, werden ihnen eingeschärft. Man sieht sie in langer Reihe kniend, die Hände zwischen den Schenkeln übereinander gelegt, wobei sie murmelnd unverständliche Laute aussprechen, d. h. beten. Sie erhalten gleich nach dem Eintritt einen neuen Namen, der meist auf ihren Stand oder auf die Gottheit Bezug hat (s. oben). Der alte Name darf auch von Außenstehenden nicht mehr genannt werden.

Alle Glieder des Ordens reden eine eigene Kultsprache, die je für *So* und *Agboe* verschieden ist und innerhalb der Niederlassung ausschließlich gebraucht wird. Die Schüler haben sie sich nach einigen Monaten so weit angeeignet, daß sie sich in ihr verständigen können. Bruchstücke davon kennen sie meist schon vor dem Eintritt, denn es ergibt sich von selber, daß jedermann im Dorf einzelne Ausdrücke dieser Sprache aufschnappt.

Die Versorgung der Schüler mit Essen liegt deren Angehörigen ob, die die vollen Schüsseln am Rand der Niederlassung niederstellen oder sie älteren Ordensgliedern übergeben.

Wenn nach drei oder vier Monaten die Sprachkenntnisse der Schüler als genügend angesehen werden und sie auch in die Elemente der Kultvorschriften eingedrungen sind, dürfen sie in Zwischenräumen ihre Eltern und andere Angehörige in Begleitung eines Ordensgliedes besuchen und erhalten auch für ihre Arbeiten weiteren Spielraum. Sie dürfen aber mit niemand in der Ewesprache reden und auch nicht auf einen Anruf oder eine Frage in dieser Sprache reagieren. Dies Gebot gilt auch noch für die ersten sechs bis neun Monate nach der Entlassung.

Die Entlassung heißt *sūdede* = Wegnahme des *sū*“ (die Bedeutung des Ausdruckes *sū* ist nicht bekannt). Sie hängt nicht nur von dem Abschluß der Lehrzeit, sondern auch davon ab, ob die Eltern die für die Entlassungsfeier nötigen Mittel zusammengebracht haben. Sie kann für die ganze Lehrgruppe gemeinsam, aber auch für einzelne Kinder stattfinden. Der Tag wird vom Priester bekanntgegeben, die Eltern haben sich mit Hühnern, Ziegen und anderen Lebensmitteln, mit Palmwein und dem nötigen Bargeld für den Priester und seine Gehilfen versehen. Die Tochter trägt neue Kleider und den ganzen Familienschmuck. Nächte hindurch wird getrommelt und getanzt, wobei die Mädchen zeigen, was sie in dieser Kunst gelernt haben. Die Trommler, der Priester mit seinen Leuten und die zu dem Ehrentag geladenen Verwandten und Freunde schmausen auf

Kosten der glücklichen Eltern. Vor der eigentlichen Entlassung streicht der Priester mit seinem Finger, den er in Hühnerblut getaucht hat, den Mädchen über den Schädel, bindet eine weiße Schnur um ihren Kopf, steckt ihnen rote Papageienschwanzfedern ins Haar und führt sie an einen einsamen Ort, wo er ihnen noch einmal die wichtigsten Regeln für ihr künftiges Verhalten ins Gedächtnis ruft. Nun werden sie ins Elternhaus geführt, empfangen von Verwandten Geschenke und machen darauf bei diesen ihre Dankesbesuche.

Sie sind nun volle Gemeindeglieder geworden und heben sich als solche von den nichtgeweihten Dorfgenossern ab. Diese heißen *ahe* „Außenstehende, Ungeweihte“, *ele ahe me* „er ist im Zustand eines Ungeweihten“, *ahemenyiko* ist der alte, vor der Einführung getragene Name, *ahegbe* die Ewesprache im Gegensatz zur Kultsprache.

Die Glieder betrachten sich als eine aus der Masse herausgehobene Gruppe; sie beanspruchen besondere Vorrechte, man muß ihnen und ihren Bräuten mit Achtung begegnen, sich ihren Anordnungen fügen, man darf sie in Streitereien nicht mit Schimpfnamen belegen und sie bei Raufereien nicht blutig schlagen.

Verboden ist ihnen vor allem der Genuß des Welses *adewe*, denn er trägt in seinem Kopf eine *fiə gloe* (s. S. 155), d. h. einen Knochen, dessen Form an die „Blitzaxt“ des *So* erinnert, ferner der Fisch *lidzi*, weil er einen roten Schwanz hat, und sie dürfen kein Traufenwasser, d. h. also Regenwasser, trinken, weil es Wasser des *So* ist.

Zu größeren Feiern versammeln sich die Glieder entweder auf dem freien Platz vor der Niederlassung oder mitten im Dorf. Hier wird gesungen, getrommelt und vor allem getanzt, oft bis zu voller Raserei: sie sind von ihrer Gottheit besessen, und dies ist der Höhepunkt des Festes.

Die vorstehende Darstellung beruht auf eigenen Beobachtungen und auf Mitteilungen B. Folis, die im Originaltext vorliegen. Hingewiesen sei auch auf meine Arbeit: Ein Bericht über den Yehwekultus der Ewe, MSOS 1930, und auf I. Spieth, Die Ewestämme. Über die Kultsprache vgl. D. Westermann, Beiträge zur Kenntnis der Yewesprachen in Togo, Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen, VI, 4, Berlin 1902, S. 261—290. Für die entsprechenden Verhältnisse in Dahome und bei den Yoruba ist zu verweisen auf M. J. Herskovits, An Outline of Dahomean Religious Belief, und S. S. Farrow, Faith, Fancies and Fetish, or Yoruba Paganism; im weiteren auf H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker.

Die Waremba, Träger einer fossilen Kultur. (1929)

Von

Leo Frobenius †

Einige Charakterzüge aus dem Leben der Waremba.

1. Name und Verbreitung.

Wenn im nachfolgenden der Versuch gemacht wird, einem durch allerhand äußere wie innere Charakterzüge ausgezeichneten und durch diese von allen anderen Völkern Südafrikas abstechenden Volke einige Zeilen zu widmen, so kann dies nicht in der Absicht geschehen, eine Völkerbeschrei-

bung zu geben. Hierfür reicht das in kurzer Zeit Beobachtete und das notgedrungen einseitige Studium bei mehrfacher Begegnung mit den Leuten nicht aus. Aber die Art der Menschen, denen diese kleine Studie gewidmet ist, weicht so vollkommen von der aller ihrer Nachbarn und Landesgenossen ab, daß es eine arge Versäumnis wäre, wenn ich ihnen nicht die Aufmerksamkeit widmen würde, die sie ohne alle Frage verdienen.

Der „Stamm“, von dem ich hier handle, ist im allgemeinen als der der Waremba oder Malemba bekannt. Im Sesuto werden die Leute als Walae'pa, in Rhodesien zuweilen als Basoni bezeichnet. Die Waremba wohnen nicht geschlossen. Sie sind in eine Reihe von „Horden“ zersprengt, die weit über das Land zwischen dem Pungwefluß im portugiesischen Gebiet, dem Bawendalande im Nordtransvaal und dem Susizafluß, nördlichem Tributär des Limpopo, verteilt sind. Im ganzen sind mir neun Stellen bekannt geworden, an denen sie als Enklaveninhaber zwischen Stämmen anderer und sehr verschiedener Art wohnen. Nämlich zwei Gruppen wohnen unter den Bawenda Nordtransvaals, also südlich des Limpopo: zwei zwischen Nuanetsi und Ingesi unter alten Wakaranga; zwei bei Viktoria unter den Waduma; eine im Winkel zwischen Sabi und Rusawi; zwei am Pungwe zwischen Bawarue. Ihre politische Abhängigkeit ist sehr schwach. Sie selbst sagen, daß sie früher an die Mambos, in deren Reich sie wohnten, Abgaben gezahlt, aber immer ihr Recht, das Land zu verlassen und den Wohnplatz zu ändern, aufrechterhalten hätten. Wenn sie nun heute durchweg südlich des Abwässerungsgebietes des Sambesistromes zu wohnen und somit den südlichen Ländern der alten Banja-Wuedsi-Kultur zugehörig scheinen, so täuscht das.

Sie selbst nennen sich nämlich Wanungenje oder Wamuenje, und einer ihrer Stämme wohnt bei Fort Johnstone im Massagebiet. Da nun diese Wamuenje im weiten Norden als die Inhaber der alten Kultgeräte (Beschneidungsmesser usw.) gelten, da alle alten Wandersagen das Ausgangsgebiet nach dem Norden und weit über den Sambesi hinweg verlegen, und da endlich viele junge Waremba eine ständige Sehnsucht, nach dem Norden, in die Urheimat zurückzuwandern, an den Tag legen und ihr auch folgen, so scheinen wir nicht fehl zu gehen, wenn wir alle über die südlicheren Länder versprengten Volksteile als aus dem Norden nach dem Süden abgesickert betrachten. Ich betone: „scheinen“. Denn es gibt eine Sage, derzufolge die Waremba seiner Zeit mitsamt den Banja Wuedsi von Mutape, alias dem ersten Monomotapa, nach Norden aus dem Lande vertrieben wurden, — weil sie nämlich damals sich große Schätze gesammelt hatten und reicher waren als alle andern. Wieweit dies mit dem Nationalcharakter der Waremba übereinstimmt, werden wir weiter unten sehen.

Zunächst gibt das Bild der Verbreitung Veranlassung, nach einigen Berichten über die Auswirkung einer nicht zu verkennenden Wandertendenz, einer gewissen Unrast und Unstetigkeit Ausschau zu halten. Die Leute des alten M'possi bei Belingwe konnten mir hiervon genug erzählen.

2. Wanderberichte.

In dem Jahre, in dem im Süden die Zehn-Schilling-Steuer zuerst erhoben wurde, kamen die Stämme des M'possi von Süden her zum Limpopo, und zwar geben sie als Rastpunkt ihrer damaligen Wanderung Kimbini (Kimberley) und Pretoria an.

Es kann nicht so lange her sein, daß sie so weit nach dem Süden getrieben sind. Denn sie durchzogen auf ihrer Südwanderung das Makalanga-land in einer Zeit, in der die Baroswi (Barotse) schon die Herrschaft in Händen hatten, und just ehe die Baroswi nach dem unglücklichen Kriege mit den Swazi die Herrschaft verloren. Das wäre also etwa vor 130 Jahren.

Von dieser Einwanderung wissen die Waremba aber noch mehr zu erzählen. Sie kamen nämlich, so berichten die Leute M'possis, als nicht mehr als ein Paar, als ein Mann mit einer Frau aus dem fernen Norden, aus Sena am Nordufer des Sambesi. Sie hatten Muschuku (Kupferbarren) bei sich und sprachen bei dem noch regierenden Mambo der Baroswi vor. Der Mann arbeitete nun seinem Handwerk entsprechend Kupferringe und schenkte sie dem Mambo. Der verteilte die Schmuckringe unter seine Weiber und schenkte dem Muremba dafür noch eine zweite Frau. Die Fortsetzung dieser Geschichte werde ich weiter unten geben (s. Seite 69).

Die im Wakarangagebiet eingewanderten Waremba vermehrten sich schnell. Sie erhielten vom Mambo einen Platz nahe Gwelo. Dort wurden zwei der Männer von einem Leoparden getötet. Die anderen sagten: „Nun wollen wir diesen Platz bald verlassen; sonst werden noch mehr von uns getötet.“ Einige Leute blieben. Einer der Waremba machte sich aber mit jungen Kameraden auf den Weg und wanderte nach Messina. In Messina gewann der Muremba viele Muschuku-Kupferbarren und machte sich mit dem großen Reichtum und seinen Kameraden auf den Heimweg. Er selbst kam nicht wieder lebend nach Gwelo zurück. Er wurde unterwegs überfallen und aller seiner Schätze beraubt. Nur seine Begleiter kehrten heim und erzählten, was geschehen war.

Von Gwelo zog die Sippe M'possis dann nach Queque, von Queque siedelte sie nach Tschimfule über, von Tschimfule nach Faeja, von Faeja nach Djaena, von Djaena südwärts nach Messina. Von Messina trat ein Teil dann die Wanderung nach „Kimbini“, nach Kimberley, an. — Als mein etwa 65—70 Jahre alter Berichterstatter noch klein war, waren die Waremba aus dem fernen Süden über Messina wieder ins Wakarangaland zurückgekehrt und im heutigen M'possiland angesiedelt.

Schon aus deren „Wandererinnerungen“ sprechen die Eigenschaften der Waremba: eine gewisse Unrast und ständige Bereitschaft zum Wandern, — eine auffällige Veranlagung, sich zu vermehren — und endlich eine für den eigentlichen Neger ungewöhnliche Fähigkeit, schnell wohlhabend zu werden.

3. Körper und Geist.

In Südafrika ist es nicht so schwer, die einzelnen Völkerschaften voneinander zu unterscheiden oder, besser gesagt, einen Durchschnittstypus derselben herauszuschälen. Da ist der schwere Zulu mit seiner Mordsmuskulatur und dem wiegenden Gang, der M'suto mit dem leicht mongoloiden Kopf, der feingliedrige Mukaranga und — der jüdische Mulemba.

Der „jüdische“ Mulemba, — ich habe mich mit allen psychologischen Mitteln dagegen gewehrt, dieses fast allgemeingültig gewordene Beiwort anzuerkennen. Aber wo ich ihnen auch begegnet bin, einigen Pungwe-Malemba im Macequecegebiet, einigen Sabi-Malemba in Marandellas, einigen Njassa-Malemba bei Chiquiso, einigen Bawenda-Malemba in Messina, — immer wieder konnte ich mich des Eindrucks nicht erwehren, den in Galizien Juden auf mich gemacht hatten, und als ich dann zu M'possis übersiedelte, um einige Wochen unter ihnen zu verbringen, da war ich schon zu der allgemein verbreiteten Ansicht einer bestimmten Affinität bekehrt und konnte nun eine schöne Spanne Zeit darauf verwenden, den Gründen für den Eindruck so merkwürdiger Ähnlichkeit nachzuspüren.

Eine solche bietet schon das äußere Bild. Der Gesichtsschnitt zeigt häufig eine hohe gewölbte Stirn, eine verhältnismäßig lange und schmale, zuweilen sehr fein geschwungene und gekrümmte Nase, sinnlich geschwungene und volle Lippen, von denen bei älteren Leuten die untere oft etwas

herabhängt, melancholisch geschnittene Augen — so würde ungefähr das Idealbild eines Muremba gekennzeichnet werden müssen (vgl. Abb. 1). In der Erregung eine auffällige Verkrauslung der Nase, ein Herunterziehen der Unterlippe, ein Zurücknehmen der Schultern und Emporheben der mit der Innenseite dem Beschauer zu entgegengewendeten offenen Hände — so ein typischer Gestus.

Die Waremba haben im Verkehr mit einem europäischen Gast nichts von der turbulenten Plumpheit der Basuto, nichts von der täppischen Gutmütigkeit der Batonga, nichts von der knurrig mißtrauischen Verschlagenheit der Wahungwe. Sie sind sehr bescheiden: ja ich möchte sagen: verlegen. Aber sie sind durchaus nicht verlegen wie Kinder, sondern wie Menschen, die etwas auf dem Gewissen haben. Das habe ich immer als das Merkwürdigste an ihnen empfunden. Die Bescheidenheit und Verlegenheit hat direkt etwas Alttestamentarisches. So wie Adam und Eva nach Kostümierung mit den Feigenblättern vor dem Herrgott standen, so ungefähr



Abb. 1. Waremba-Typen.

gebärden sich die Waremba dem europäischen Eindringling gegenüber, der mit ihnen über die Art ihrer Sitten und ihres Lebenswandels zu sprechen wünscht.

Wer nun die Zeit hat, etwas tiefer einzudringen in die Psychologie dieser Menschen, der entdeckt bald, daß die verschämte Verlegenheit eines unbewußten Schuldbewußtseins, die ganze Gruppen von Männer gleichzeitig befällt, wenn sie über ihre Sitten berichten sollen, aus einem charakteristischen Zwiespalt in ihrer Schicksalsbestimmung leicht zu verstehen ist. Die meisten Völker verspotten die Waremba wegen einiger bestimmter Sitten, wegen der Unmännlichkeit ihrer Rasse und ihrer Gier, Reichtümer zu sammeln. Sie selbst aber halten mit erstaunlicher Zähigkeit, ja mit Fanatismus an der Idee der Reinheit ihrer Rasse, der Aufrechterhaltung ihrer Sitten, des Insichabgeschlossenseins, fest.

Es sind die geborenen Wahrer und Verehrer des Geheimnisses. Gewiß, auch die Wahungwe haben sich dagegen gewehrt, mir die Natur ihrer Gesittung zu offenbaren, haben gelogen, wurden unverschämt, taten alles, was nur denkbar ist, um den unliebsamen Quälgeist loszuwerden. Es war das aber die plumpe Auflehnung eines zähen, verschlagenen, mißtrauischen

und doch groben Bauernvolkes. Die Waremba verfuhrten ganz anders. Sie waren stets über die Maßen höflich und devot unterwürfig. Sie waren stets augenfällig bereit, alles zu tun und „taten“ stets traurig, daß sie mir gerade „dies oder jenes“ nicht mitteilen konnten, weil sie just dieses nicht wüßten. „Dieses und jenes“ war aber immer alles, was ich wissen wollte, und was jeder einzelne von ihnen so gut kannte wie unsereins das ABC. Also wie gesagt: die geborenen Wahrer des Geheimnisses.

Wenn ich nun doch zuletzt das meiste von dem, was mir wissensnötig war, erfuhr, so verdanke ich das einer ihrer charakteristischen Eigenschaften: einer phänomenal entwickelten Gier nach Besitz, im vorliegenden Falle Geldgier. Etwas Ähnliches ist mir bisher nur bei einem einzigen Volke Südafrikas begegnet — bei den Kioque des Kassaibeckens, die ja zweifellos auch aus dem Südosten stammen.

Hier ein paar alltäglich zu beobachtende Belege: Vor mir sitzt ein Kreis von etwa sechs Alten, die Geschichten erzählen und die sich ziemlich ebenmäßig bemühen, nicht nur ein jeder für sich, etwas Hübsches herauszufinden, sondern sich auch gegenseitig, wo das Gedächtnis erlahmt, zu unterstützen. Von Zeit zu Zeit fülle ich ein Schälchen mit Schnupftabak und lasse es herumgehen. Bei jedem anderen Volke wird jeder, bescheiden den Umfang der für sechs gedachten Menge berechnend, sich sein Sechstel nehmen und so dafür sorgen, daß jeder seinen Anteil erhält. Bei den Waremba war das nicht zu erzielen. Fing die Darreichung von links an, so nahm der erste die erste Hälfte, der zweite die zweite. Fing sie von rechts an, dann wiederholte sich dasselbe Schauspiel. Und die beiden Mittelsten gingen sicherlich trotz ihrer gierigen Stielaugen unbedacht aus der Beschenkung hervor, wenn ich mich nicht ihrer besonders annahm. Also wird sogar das sonst bei Negern so erstaunliche und als Selbstverständlichkeit funktionierende Gemeinschaftsgefühl ausgeschaltet, wenn es sich um die Möglichkeit eines eigenen Gewinns handelt. Dieses beobachtete ich nicht einmal, sondern es wurde mir täglich ad oculos demonstriert.

Dieselbe Gier in allem; ihre Blicke konnten sie nie lösen von dem kleinen Häuflein von Three-pence-Stückchen, das als Reizmittel für ihre Erzählerkunst vor ihnen aufgebaut war. Einmal glaubte ich zu bemerken, daß der Anblick dieses Schatzes sie unfähig mache, volle Aufmerksamkeit dem Verlauf der selbst vorgetragenen Erzählung zu widmen. Am nächsten Tage legte ich das kleine Tikki-Häufchen nicht vor mich hin. Ich beobachtete sogleich den suchenden Blick derer, die zum Erzählen gekommen waren. Ich glaubte, ihnen keine Beachtung schenken zu dürfen. Aber bald zeigte es sich, daß es so gar nicht ging. Keiner wollte mit dem Erzählen beginnen. Einer nach dem anderen behauptete, keine Geschichte mehr zu kennen. Ich machte sie darauf aufmerksam, daß unter den Anwesenden dieser mir diese und jener mir jene Geschichte heute zu erzählen versprochen hätte. Sie lachten. In die Enge getrieben sagte endlich einer voller Humor: „Wo ist der Angelhaken, um mir den Fisch aus dem Munde zu ziehen?“ Der Dolmetscher und alle lachten. Ich türmte den kleinen Aufbau von Three-pence-Stückchen wieder auf, und das Erzählen ging glatt vonstatten.

Einmal hatte ein Bursche mitgeteilt, er kenne eine Stelle mit Felsbildern. Ich fragte ihn, ob er bereit sei, einen meiner Leute dorthin zu führen, damit dieser mir über Lage, Größe, Farbe und Gegenstand der Bildnerei berichte. Der Bursche erklärte sich bereit und verlangte eine halbe Krone. Ich lachte ihn aus und bot ihm Sixpence. Entrüstet ging er weg. Am anderen Tage kam seine Mutter und sagte mir, daß ihr Sohn ganz krank darüber geworden sei, daß ihm für die Wegweisung nur Sixpence geboten worden wären. Ich bot ihr ein Medikament an, um ihm so über die

Klippe wegzuhelfen. Die Mutter war sehr erfreut über das Medikament, das in einer gelben weichen Eikapsel eingeschlossen war. Sie fragte, was das Medikament für Folgen hätte. Ich setzte ihr die Wirkung des Rizinusöls auseinander. Große Freude und sofortiges Fortlaufen. Am anderen Tage kam die Mutter wieder. Das Medikament habe ein wenig geholfen; ihr Sohn sei nicht mehr so bedrückt. Ich solle noch eines geben. Sie erhielt es. Aber am kommenden Tage verlangte sie ein drittes. Am vierten Tage kam der Sohn und trat die Wanderung mit meinem Boy Stephen an. Kurz vor dem Ziele kam ihm aber der drückende Gedanke, er könne doch wohl noch mehr von mir erzielen. Er ließ Stephen zurück und kam wieder bei mir an, eine weitere Kapsel als Zugabe fordernd. Er erhielt sie. Dann zeigte der Bursche endlich die Höhle. Die Familie hatte Sixpence und vier Kapseln Rizinusöl ertrotzt. Das hübscheste an der Geschichte ist, daß der Sohn die Kapseln natürlich nicht genoß, sondern sie als Schatz aufspeicherte, wie acht Tage später eine Alte erzählte, die sie „soeben“ gesehen hatte und nun auch ein solches Kleinod haben wollte.

Der Gier schließt sich in charakteristischer Weise ein fabelhafter Geiz an. Mehrfach hörte ich die Frauen über den Geiz ihrer Männer klagen, die sogar im Jahr einer so guten Ernte, wie sie 1929 war, immer darauf achteten, daß lieber etwas zu wenig als gerade genug Korn verwendet werde. Die Waremba sind das einzige afrikanische Negervolk, bei dem Verhungern vor Geiz bei gefüllten Speichern vorkommen soll.

Im Plaudern mit ihnen dokumentiert sich eine auffallende Geschmeidigkeit des Mitdenkens auf der einen Seite und dementsprechend eine schnelle Auffassungsweise andererseits. Aber es gelang mir nicht, aus diesen Eigenschaften mehr zu gewinnen als kleine Hilfsmittel. Sie gaben mir die Möglichkeit, ihnen die Vorteile eines geheimen Einzelhandels klarzumachen, alias ihre Geldgier auf den Gedanken zu bringen, mir ihr Wissen im geheimen zu verkaufen. Ich habe dann zuletzt doch noch alles notwendige Wissen eingeheimst. Aber es war ein schwerer Kampf um Erschließung der Geheimnisse. Aber wenn ich sie auch im einzelnen dazu bewog, das preiszugeben, was zu wissen nötig war, so hat der Grundcharakter ihres Wesens doch nicht darunter gelitten. Dieser also liegt in der eigentümlichen, fast ein wenig perversen Lust daran, mit unendlichem Geiz die Einheitlichkeit der sozialen und religiösen Gemeinschaft unverkürzt und unversehrt durch ein Meer der Verachtung und Erniedrigung bis an das andere Ufer des Lebens zu schleppen. Das aber ist nur möglich mit Hilfe der Prinzipien der Sozialgeheimnisse und den anderen der „reinen Rasse“.

4. Abschließung durch Speisesitten.

Das erste Gebiet, auf dem das Bedürfnis nach Absonderung und Verkapselung sittengemäß rigoros durchgeführt wird, ist das der Ernährung. Die Waremba sind in allem, was das Essen anbelangt, ungemein streng. Diese Punkte sind es, die besonders hervortreten:

1. Sie speisen mit niemand zusammen, der nicht auch ihr Speisegebot achtet. Das Speiseverbot hat bei ihnen den gleichen Namen wie bei den Wakaranga: tschira. Verboten ist den Waremba vor allen Dingen das Schwein (ngurue), außerdem das Flußpferd (mwou). Diese Speiseverbote haben alle Waremba zwischen Njassa und Bawendaland. Ich habe dies einmal sehr drastisch erfahren. Mein Küchenjunge kam von der Station zurück und brachte für mich ein Stück Schweinefleisch. Es wurde aus dem Tragkorb genommen. Die gerade um mich versammelten Waremba sahen es, erhoben sich, grüßten höflich aber reserviert und verließen das Lager. Sie kamen am gleichen Tage nicht wieder. Ich beeilte mich, meine Koteletten noch am selben Abend zu essen, und ließ ihnen mitteilen, daß die

Gefahr, das verruchte Fleisch „riechen“ zu müssen, vorüber sei. Und richtig, am anderen Morgen traten die Leuten auch wieder an.

Also mit Leuten, die das „Land“- und das „Fluß-Schwein“ essen, pflegt der Muremba nur recht begrenzten Verkehr, der jedenfalls mit jeder Mahlzeit unterbrochen wird. Das aber will viel sagen, denn alle anderen Stämme dieser Länder verzehren das Fleisch besagter Tiere mit Genuß. Irgend-ein anderes Speiseverbot der Waremba, ein besonderes Nahrungsmittel betreffend, habe ich nicht in Erfahrung gebracht.

2. Es besteht eine strenge Absonderung in bezug auf die Verwendung von Koch- und Eßgerät. Der Muremba ißt aus keiner Schüssel und benutzt keinerlei Gerät eines Fremden. Wenn er irgendwo zu Gaste ist, bringt er sein Koch- und Eßgeschirr mit. Die strenge Innehaltung dieses Gebotes konnte ich genau beobachten, da die Wächter des M'possilagers in der neben der meinen gelegenen Hütte kampierten und sich auf Anordnung des Fürsten alle paar Tage ablösten. Keiner von ihnen aß je mit meinen Leuten zusammen, noch benutzte er je deren Eßgeschirr. Ein jeder brachte sein eigenes Gerät mit und verbarg es nach dem Gebrauch sehr sorgfältig, damit nicht irgend jemand, wenn auch nur aus Achtlosigkeit, seine Gefäße benutzte.

Wie zimperlich streng die Waremba in diesem sind, geht aus einer kleinen Beobachtung hervor. Einmal war der Fürst M'possi mit seinen Alten bei mir. Die Unterhaltung floß sehr angenehm und gleitend dahin. Um diese Geschmeidigkeit aufrechtzuerhalten, beschloß ich, die Bahn noch weiter zu glätten und den Burschen ein Paketchen Keks zu spendieren. Das Paketchen wurde geholt, und der solches gewohnte Boy brachte auch gleich einen meiner Eßteller mit, auf den die Küchlein entleert und dann herumgereicht wurden. Aber siehe da, die Guten lehnten es mit verlegenem Lächeln ab, ein Küchlein vom Teller zu nehmen. Das wunderte mich, da die Herren sonst rechte Schleckermäuler sind. Bis mir ein Licht aufging. Ich ließ ein paar große Blätter pflücken, die Küchelchen vom Teller auf diese legen und noch einmal herumreichen. Allerseits verständnisvolles Lächeln und — unbehindertes Zugreifen. Erfreulicherweise ging die Strenge der Herren nicht bis zu den letzten Konsequenzen, nämlich die Leckerei nun doch abzulehnen, — einmal weil sie auf einer nicht koscheren Eßplatte gelegen hatte und dann auch sicherlich in einem ebensowenig heiligen Gefäß hergestellt war. Damit kommen wir zum dritten und letzten Punkt dieser Sittengesetze.

3. Es ist nämlich den Waremba dem Herkommen nach strengstens untersagt, das Fleisch von irgendeinem Tiere zu genießen, das nicht gesetzesmäßig geschlachtet ist¹⁾. Das geht, wie aus dem obigen hervorgeht, so weit, daß sie nicht einmal Geschirr benutzen dürfen, in dem je anderes als nur rituell vorbereitetes Fleisch gelegen hat oder gekocht wurde.

Anscheinend wird das Schlachten jeden Stückes Rindvieh als eine sakrale Opferhandlung betrachtet. Dabei muß der Opfernde (oder mutunguli) ein weißes Gürteltuch (mtscheka) um die Weichen binden. Dann werden alle Frauen entfernt, da sie die Worte des allerheiligsten Ritualgesanges, die bei dieser Gelegenheit allerdings nur gesprochen werden, nie und nimmer hören dürfen. Auch gelten alle Frauen den Waremba als etwas verdächtig. „Man“ weiß nie, ob sie ganz reinen Blutes sind und ob sie sich nicht außerdem irgendwann einmal in einer schwachen Stunde mit einem Manne, der selbst nicht ganz koscher ist, allzusehr befreundet haben.

Zum Schlachten wird das Rind — im Falle es sich um das Totenmahl für einen Verstorbenen handelt, ein schwarzer Bulle — lebend auf den

¹⁾ Gestorbenes Vieh müssen Waremba Fremden schenken.

Rücken gelegt. Der Schwanz und die vier Beine werden fest gepackt und der Kopf mit den Hörnern auf den Boden gedrückt, daß Hals und Kehle frei nach oben ragen. Dann ergreift der Opfernde oder Schlachtende das Tschinasso tsche genannte heilige Opfermesser und schneidet dem Rinde den Hals durch. Gleichzeitig sprechen alle Anwesenden das große heilige Wort aus: Mbara Mina. Hierbei senken alle, deren Hände an der Arbeit des Schlachtens beteiligt sind, den Kopf tief zu Boden, alle anderen aber heben die Hände mit gestrecktem Zeigefinger gen Himmel. Ich werde später auf diese höchst heilige Zeremonie des näheren zu sprechen kommen.

Dieses Schlachten oder Schächten heißt kuschinja. Das dabei aufgefangene Blut wird später gekocht. Eine sehr genaue Ordnung besteht in der Verteilung des Anteils. Hier eine Liste:

1. Ruchinjiro Waremba (oder wuaremba) ist die Kehle. Diese gehört bedingungslos dem, der das Schächten ausführte.

2. Tschifua, das Brustfleisch von der Kehle bis zum Rippenende, aber ohne die Rippen, fällt dem Häuptling oder in seiner Stellvertretung dem Ältesten zu.

3. Bgese ist das Fleisch, das über die Schulterbeine hinweg bis zu den Schulterblättern hin losgelöst wird. Aber nur rechts und links über den Rippen und 3—4 cm weit von den Schultern bis zum Halse, da ja Hals und Brustfleisch schon mit Tschifua abgetrennt sind. Dieses ist die Gabe für einen etwa im Hause gastlich untergebrachten alten Mann.

Als Fortsetzung dann Herausschälen und Beiseitelegen der beiden Hinterschenkel.

4. Mhata, das Rückenende mit Schwanz ist das nächste. Dies erhalten die alten Frauen.

5. Masenga, die nun freigelegten Nieren mit ein wenig Fleisch darum, bekommen die Frauen nie. Dies rösten die alten Männer für sich selbst.

6. Tuani, der „kleine Magen“, der vom „großen Magen“ aus die Lungen berührt, wird von den anwesenden Männern und Buben sogleich gereinigt, zerschnitten und an Ort und Stelle roh verzehrt.

7. Ndirigerana sind die feinen weißlichen Eingeweideteile. Auch hieran dürfen die Frauen keinen Anteil haben. Die Männer kochen sie sich mit Blut zusammen.

8. Majo, das Herz, wird geröstet und von den Männern verspeist. Auch dieses ist lediglich Männerspeise.

9. Mpapu, die Lungen, bekommen die Hirtenburschen, Kinder und Frauen.

10. Sara, das Glied des Bullen, wird nur von alten Männern gekocht und gegessen.

11. Samu, die Euter der Kuh, fallen dagegen den Frauen zu.

12. Msoro, den Kopf, bekommen die jungen Männer. Sie müssen ihn, unter Zurücklassung der Zunge, aus dem Gehöft und in den Busch tragen. Dort können sie ihn sich zubereiten und kochen.

13. Lurimbo, die Zunge, haben sie aber, wie gesagt, zurückzulassen. Diese kommt den alten Leuten zu.

14. Changuti, die Seitenrippenteile, bekommen die Frauen, die sich diesen Anteil zu rösten pflegen.

Alles hier Aufgezählte wird bis auf die ersten drei Anteile nicht mit Brei zusammen als regelmäßige Speise genossen. Es sind Sonderanteile, die bis zum Abend des Schlachttages verschwunden sind. Hinterschenkel und Vorderblätter werden dagegen den Frauen als Köchinnen der Familien zugeteilt. Diese haben dies Fleisch in den nächsten Tagen als Zuspeise (muliro) zum täglichen Brei zu verwenden.

Wie wichtig und uralte den Waremba die Beachtung und Innehaltung der Schlachtvorschriften ist, geht allein schon aus dem Reichtum von Vokabeln hervor, die ihnen für alle das Schlachtvieh angehenden Bezeichnungen zur Verfügung stehen. Oftmals haben die gleichen Teile am lebenden Tier und als Teil der Schlachtung verschiedene Bezeichnungen. Man vergleiche die nachfolgenden Vokabeln mit einigen der Ausdrücke des Schlachtens.

Hals — mutchibo
 Rippenstück — mithchuro
 Rückenteil — tshiunu
 Brustteil — tschicanda
 Magen — nguru
 Eingeweide — ura
 Leber — chiropa
 Vorderblatt — bandacko
 Hinterkeule — tschibsa
 Blut — ndju.

Eine fein gegliederte und zeremoniell sowie rigoros streng durchgeführte Ordnung im Schächten und Schlachten ist verständlich als Endprodukt einer sehr alten und langen Beobachtung und Entwicklung, die ihrerseits wieder nur unter bestimmter Voraussetzung vor sich gehen konnte. Als solche kommt hier das in der Grundnatur des Volkes festgewurzelte Streben nach geheimnisvoller Selbstabschließung in Betracht. Dieses als gestaltende Kraft scheint mir auch allein die Möglichkeit zur Erhaltung einer bis zum äußersten grausam durchgeführten und schauerlichen Sitte zu sein, von der die Waremba behaupten, daß sie heute nicht mehr geübt werde. (NB. was ich ihnen ebensowenig glaube, wie die meisten anderen Ablehnungen.)

Wenn früher ein Muremba im Sterben lag, so war es Pflicht, dafür zu sorgen, daß ihm, ehe er den letzten Atem ausstoßen konnte, die Kehle durchschnitten wurde¹⁾.

Die Ausführung dieser Sitte wird mit demselben Verbum bezeichnet wie das Schächten des Viehs, nämlich mit kuschinja.

Es wird nicht leicht sein, das Urmotiv dieser entsetzlichen Sitte zu ergründen. Welche Kraft aus psychologischer Tiefe es aber möglich gemacht hat, sie bis heute in lebendiger Übung zu erhalten, das verraten die Waremba selbst, indem sie sagen: „Wir taten dies früher, um die Fremden (Waschensi) davon abzuhalten, unsere Töchter zu heiraten. Kein Fremder will sich dem aussetzen, daß ihm — wenn auch nur kurz vor dem Tode — die Kehle durchschnitten wird“ (vgl. S. 170).

5. Abschließung durch Sexualriten.

Damit sind wir auf das Gebiet des Sexual- und Familienlebens gekommen, bei dem wir scharf unterscheiden müssen zwischen allem, was das Innere der einzelnen Nüsse, die am Fruchtstand des Warembatumes hängen, anbetrifft, und der Ausbildung ihrer Schalen.

Da ist zunächst einmal festzustellen, daß die Kerne zwar süß, aber ein wenig ölig und tranig sind. Der Beginn des Familien- und Menschenlebens weist mit allem, was Geburt²⁾ und Namengebung³⁾, Behandlung der

¹⁾ Dem Fürsten wurde nicht die Kehle durchschnitten. Ihm wurde, wenn er zum Sterben kam, die Kehle zugeschnürt.

²⁾ Wenn bei den Waremba ein Kind geboren wird, so wird, wenn es ein Knabe ist, einmal — wenn es ein Mädchen ist, zweimal gellend geschrien. Dies ist also wie bei allen anderen Stämmen Süd-Rhodesiens auch.

³⁾ Das neugeborene Kind bleibt während der ersten sieben Tage namenlos. Während dieser Zeit bekommt auch der eigene Vater das Kind noch nicht zu sehen.

Schwiegermutter¹⁾ usw. anbelangt, nichts besonders Merkwürdiges auf. Das Wesentliche beruht darin, daß eine jugendliche Sinnlichkeit sich schon recht früh bemerkbar macht. Unter den Kindern verschiedenen Geschlechts sind schon im Alter von 6—7 Jahren Vertraulichkeiten üblich, die einfach mit Spielen = kubwundira bezeichnet werden, die aber nichts weniger als unschuldiger Natur sind. Nach alledem, was ich unter den Nordwaremba hörte, ja sogar sah, verstehe ich es sehr wohl, wenn die Missionare unter den Bawenda sich über die Waremba beschwerten, die ihre Bawendaschützlinge zur Unzucht verführen.

Das setzt, wie gesagt, sehr früh ein und entspricht einer peinlich schwülen Luft, die das Leben in den Warembadörfern kennzeichnet, und in der schon die früheste Jugend atmet und entsprechend Lustbedürfnis einsaugt. Wie gesagt: der Innenkern der Warembagemeinden ist etwas ölig und schmierig. Als unbemerkter Zuschauer in Warembagehöften hat man Gelegenheit, Szenen zu beobachten, die nicht etwa von der gesunden Sinnlichkeit Zeugnis ablegen — merkwürdig, daß sich meinen Augen gesunde Sinnlichkeit, obwohl sie das Gegebene und Vorherrschende ist, nie gezeigt hat, um so häufiger das Gegenteil —, sondern von durchaus dekadenter Überreiztheit und Reizgier. Das Häßlichste aber ist, daß die entsprechenden Naschereien sich nicht etwa nur auf Individuen gleichen Alters beziehen, sondern daß zuweilen sich das Älteste mit dem Jüngsten zu berühren strebt. Und einmal ließ mich das schnell durch den Busch gleitende Auto eine Szene erblicken, die unverkennbar war und ein gutes Dutzend von Kindern beiderlei Geschlechts in gemeinsamem „Spiele“ erkennen ließ. Es ist nicht gerade angenehm, etwas Derartiges sehen und auch noch beschreiben zu müssen. Es ist das alles aber so bedeutungsvoll für Stufe und Eigenart der Warembakultur, daß dieses merkwürdige Symptom geradezu den Schlüssel zum Verständnis des nachfolgend Geschilderten darstellt.

Unter diesen Umständen versteht es sich von selbst, daß Jugendtorheiten durchaus erlaubt sind. Aus dem „Kinderspiel“ wird natürlich freie Jugendliebe. Dem jungen Mädchen, das mit dem Augenblick der Reife im Kreise der Frauen als nun ihresgleichen feierlich aufgenommen wird — eine bessere Kaffeeklatschgesellschaft —, das aber aus dieser neuen Gemeinschaft kaum mehr etwas lernen kann, was es nicht selbst schon weiß, steht es frei, sich einen Liebhaber nach eigenem Gutachten auszuwählen. Es findet auch niemand etwas dabei, daß der reife Körper nun auch gelegentlich Frucht trägt. Wenn nur der betreffende jugendliche Vater sich stellt und freiwillig die Kosten für das, was er angerichtet hat, trägt.

Da hapert es aber meist. Die innerste Natur macht es jedem Muremba schwer zu bezahlen, während derjenige, der etwas zu erhalten hat, ein um so leidenschaftlicheres Einnahmebedürfnis dokumentiert. Das will hier heißen: die mütterliche Maid besteht mit aller Energie auf ihrem Anspruch. Die alten Waremba mußten selbst lachen, als sie mir den Szenen-

Dann erst wird das Kind heruntergetragen und dem Vater gezeigt. Aber erst 14 Tage später erhält es seinen Namen. Diesen gibt ihm die Großmutter mütterlicherseits. Sie schneidet ihm die Haare und sagt, wie es heißen soll. Den Namen kann sie beliebig wählen. Er kann sogar nach dem eines Fremden, der gerade das Dorf durchwandert, gewählt werden.

¹⁾ Wenn man einer Frau ohne besonderen Rang begegnet, klappt man dreimal, für Männer viermal, für seine Schwiegermutter aber noch mehrere Male zum Gruß in die Hände. Der Schwiegersohn darf nicht nahe bei der Schwiegermutter niedersitzen, und die Schwiegermutter (mbuja) muß sich schleunigst entfernen, wenn sie irgendwo den Schwiegersohn mit der eigenen Tochter gemeinsam sitzen sieht. — Dagegen darf bei den Waremba im Njassaland der Schwiegersohn die Schwiegermutter überhaupt nicht sehen. Kommt sie, so muß er aufstehen und sich entfernen.

ablauf einer entsprechenden Gerichtssitzung schilderten, und die just anwesende ältere wie jüngere Weiblichkeit stimmte händeklatschend ein.

Ein solcher Gerichtshof wird gebildet aus den Alten der Gemeinde. Anklägerin ist das Mädchen selbst. Vorgeladen ist der vom Mädchen der Vaterschaft beschuldigte Bursche. Der Bursche wird natürlich leugnen, so lange er kann. Alle Argumente der Zahlung heischenden jungen Mutter werden mit dem bekannten „Vonnichtswissen“ beantwortet. Auf diese Weise kommt dann nichts heraus. Nur das Mädchen selbst kann den Fall zur Entscheidung bringen; vorausgesetzt, daß es ganz sicher ist, daß eben nur dieser Bursche und nicht etwa noch dieser oder jener andere gelegentliche Liebhaber als Vater für die eingetretene Vermehrung in Betracht kommt. Im Falle unfehlbarer Sicherheit über diesen Punkt gibt die Sitte dem Mädchen die Möglichkeit zu einer ebenso radikalen wie schlagenden Beweisführung.

Das Mädchen reißt nämlich, plötzlich und ruckartig unter das kleine Lendenröckchen greifend, die kleine T-Bandage, die sie zwischen den Schenkeln durchgezogen trägt, heraus und schlägt dieses ihm bekannte Kleidungsstück dem Burschen ins Gesicht. Diese drastische Handlung ist gleichbedeutend mit einem Schwur. Hierauf muß der Bursche zahlen.

Daß bei Bekanntschaft mit solcher Eigenart seiner weiblichen Stammes- und Altersgenossen der Muremba sich in der Ehe der Treue seiner Gattin nicht gerade sicher ist, ist leicht begreiflich. Daß ein solches „Vorleben“ keinerlei Garantien für ein solides, gesichertes Familienleben gibt, versteht sich von selbst. Sehr eifersüchtig scheint der Muremba nicht zu sein, wohl aber mißtrauisch. Mißtrauisch in dem Punkte, der das A und Z seiner sozialen Weltanschauung ist, — in der Frage, ob „seine“ Kinder auch seine und nicht etwa fremder Rasse und Art sind. — Aber immerhin, wenn sie auch etwa die Kinder eines anderen Mannes sind, so sind sie doch sein Eigentum und sollen ihm nicht etwa wieder verlorengehen, weil es Bastarde sind.

Nun herrscht bei den Waremba aber die Anschauung, daß, wenn ein Kind sich nach der Geburt nicht entleeren kann, dies Vaterschaft eines Fremden beweise. Von einem solchen Kinde nimmt der Muremba an, daß es nach Genuß der ersten Muttermilch sogleich stirbt. Da nun das Rassenreinheitsgefühl der Waremba nicht so aristokratischer Natur ist, daß sie lieber nichts als einen Bastard haben wollen, ihr Grundsatz vielmehr ist: lieber ein Bastard als nichts — so halten sie streng darauf, daß ein Kind mit schlechtem Stuhlgang zunächst Ziegen- und nicht Muttermilch trinke.

Es ist sehr merkwürdig, daß mehrere Waremba sich heftig darüber beschwerten, daß die Warembafrauen so leicht „durchgehen“. Hieran ist nur die Beschwerde auffällig nach allem, was ich bisher berichtete, aber nicht die Tatsache an sich. Und daß nun die Frauen und deren Verführer nicht durch Angst vor einer männlichen Handlung des betrogenen Ehemanns zurückgeschreckt werden, das geht aus dem Bericht über die Maßnahmen, die der verlassene Ehemann zu ergreifen pflegte, hervor. Sobald früher ein Gatte festgestellt hatte, daß seine Frau ihn verlassen und bei einem anderen Manne Lagergenossenschaft gefunden hatte, ging er nachts zur Hütte dieses Verführers. Er hatte dann bei sich eine Kalebasse voll Wasser, ein durchbohrtes Schilfrohr und Bogen und Pfeil. Nachts schlich er sich an die Hütte heran, suchte eine Lücke in der Wand, durch die er die auf dem Lager Vereinigten sehen konnte, führte das Schilfrohr durch die Luke, füllte den Mund voll Wasser und blies dieses auf die ahnungslos Schlafenden.

Die beiden sprangen natürlich, peinlich von dem unerwarteten Strahl berührt, vom Lager auf und der Mann außerdem aus der Tür, um nach dem Ursprung des unerwarteten Ergusses Umschau zu halten. Der betrogene

Ehemann stand dann in einiger Entfernung bereit und schoß auf den Verführer einen Pfeil ab. Alle Erzähler waren sich darüber einig, daß dieser Schuß nie traf. Der Zornige schrie dann noch: „Das war das letzte Jahr, in dem Du lebstest“ (d. h. ich will dich töten). Nach so kühner Betätigung seiner Männlichkeit hatte er aber dann auch genug zur Rettung seiner Ehre getan. Danach riß er schleunigst aus, und damit war alles erledigt.

Tatsächlich spielt das Problem der ehelichen Treue und irgendwie aristokratischer Würde keine Rolle im Geschlechtsleben der Waremba. „Vermehrung und Erhaltung der Art“, so würde man das Ziel ihrer Verbindungen wohl am richtigsten bezeichnen. Die Ehe ist eine zuchtökonomische Angelegenheit. Auf glückliche Lösung dieser Probleme sind sie von Fall zu Fall stolz. Nur als Beispiel hierfür die Überlieferung von der Entwicklung der ersten Warembafamilie der M'possihorde, nachdem der Barotsi-Mambo dem ersten eingewanderten Muremba als Dank für die schönen Kupferringe eine Frau schenkte, so daß dieser mit der schon mitgebrachten nun zwei Weiber hatte (vgl. oben Seite 161). Die Tradition berichtet weiter: Die erste Frau des Muremba gebar zwei Söhne und drei Töchter. Die zweite Frau des Muremba gebar drei Söhne und zwei Töchter. Der Muremba sagte: „Meine Kinder sollen nicht andere Menschen heiraten. Meine Söhne sollen meine Töchter heiraten.“ So geschah es auch. Die Söhne mußten den Töchtern je fünf Armbänder als Brautgabe überreichen. Dann heirateten die Kinder untereinander und hatten reiche Nachkommenschaft.

Ihr Ziel ist ökonomisches Zusammenhalten des Besitzes und Verhinderung eines Abflusses von Kräften. Ich erzählte oben (S. 167), daß die Waremba die Sitte des Schächtens auch heute noch üben oder aber jedenfalls bis vor kurzem aufrechterhalten haben, um Fremde davon abzuschrecken, ihre Töchter, d. h. Mädchen, in deren Familien „einem“ etwas so Schreckliches passieren kann, zu heiraten und so dem Stamme zu entziehen. Als Parallele hierzu noch eine andere Sitte:

Wollte ein Mädchen früher einen Fremden heiraten, so mußte sie eine Zeremonie durchmachen, die gleichbedeutend war mit einer Freilassung aus dem Warembaverband oder aber auch mit einer Ausstoßung. Das Mädchen wurde in die Nähe eines Wassers gebracht. Das Mädchen wurde von unten bis oben in ein Bündel trockenen Schilfes oder Strohes eingehüllt und gebunden. Darauf wurde das Schilf angezündet. Das Mädchen lief nun, so schnell es konnte, auf das Wasser zu und in es hinein, um die über seinem Kopf zusammenschlagenden Flammen zu löschen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Mädchen es sich erst zehnmal überlegt, ob es sich dieser Tortur aussetzen will oder nicht. In den meisten Fällen werden die Mädchen durch die Angst vor ihr von einem bindenden Verhältnis mit Männern anderer Stämme gründlich abgeschreckt.

Nach alledem ist es leicht verständlich, daß die Waremba die weiblichen Mitglieder ihres Stammes nicht durchaus als vollgültige und gar nicht als rituell zuverlässige Mitglieder des Warembatumes, das ja gleichzeitig eine kultische Gemeinschaft ist, ansehen. Das dokumentiert sich nun aber in einem sehr beachtenswerten Umstande: die Waremba bezeichnen ihre eigenen Frauen und alle Frauen ihrer Stämme als „Waschensi“, d. h. „Fremde“. Es ist nicht unmöglich, daß dieser Name für die eigenen Frauen ein Beleg dafür ist, daß die „Urwaremba“ frauenlos ins Land kamen und „fremde“ Weiber als Frauen gewannen. Das wäre denkbar. Daß eine solche Bezeichnung sich aber so lange erhalten konnte, dafür mußten die eben geschilderten Anlagen und die „Gesittung“ der Warembamänner als entscheidende Faktoren in Anspruch genommen werden.

6. Abschließung als Männerbund.

Wir kommen nun zu der Betrachtung der Beziehung der Männer unter sich.

Schließen die Waremba den Kern ihrer durch überreizte Sinnlichkeit verwucherten Sexual- und Familienverhältnisse nach außen durch die rauhe Schale von Schreckmitteln ab und haben sie in dieser Richtung eine Lösung gefunden, ihre Kultur als eine dekadente und vergeiste charakterisiert, so darf uns das nicht zu dem irrigen Schlusse führen, daß das Warembatum an sich und als Gesamtes eine senile Erscheinung sei. Im Gegenteil. Unter den gesamten Völkern des Bereiches der alten Banja-Wuedsi-Kultur stellen die Waremba das einzige noch nicht zermorschte Baumaterial dar.

Denn das Entscheidende liegt hier in der Tatsache, daß diese Waremba eben nicht nur ein zersplittertes Volk sind, ein Volk, das durch Innehalten eines Heimatlandes, also durch ein Raumprinzip, nationale Prägung und Bestand erhält oder je erhielt. Mit Absicht wurden einige Berichte an die Spitze gestellt, die ihre räumliche Ungebundenheit und ihre Unstetigkeit charakterisieren. Die Waremba waren und bleiben Waremba, gleichwohl, ob sie am Njassa, am Sabi oder in Transvaal wohnen. Es sind die wahren und echten Nationalisten, die ihren Arten- und Kulturgedanken immer mit sich und in sich herumtragen. Mit diesem paideumatischen „Omnia-meum-mecum-porto“ ausgerüstet, ist ihr Schicksal bedingt, büßen sie fraglos die Harmonie eines pflanzenhaft auf der Scholle verwurzelten Familienlebens ein, werden sie nie ihre Waschensweiber zu Müttern einer ehrbaren und stabilen Familie machen können.

Worin besteht nun aber dieses „omnia mea“?

Fragt man irgendwelche anderen Eingeborenen dieser Länder danach, was das Charakteristische der Sitten der Waremba ist, so antworten sie in gleicher Weise: „Die Waremba essen nur Selbstgeschlachtetes, genießen aus eigenem Geschirr, speisen nicht mit anderen Leuten zusammen und sind beschnitten.“ Das ist das, was jeder Mann von den Waremba weiß, und es ist auch alles, was man von der Beobachtungsgabe und Urteilschärfe der Leute verlangen kann. In Wahrheit sind die angegebenen Charakteristika aber nur Äußerlichkeiten. Aus welcher Tiefe und psychologischen Bedingtheit sie aufsteigen, werde ich jetzt zu schildern versuchen.

Ich fasse zunächst das zusammen, was ich über die Sitten der Beschneidung bei den Waremba in Erfahrung zu bringen vermochte.

Die Waremba selbst bezeichnen die Beschneidung als Murajo Waremba und charakterisieren die Sitte wohl unabsichtlich als das, was sie in der Tat ist, nämlich als eine Einrichtung, die in diesem Teile Afrikas nur ihnen selbst geläufig ist. Die Weihezeremonie — wenn man von einer solchen sprechen darf — findet alljährlich in den Monaten Juni und Juli statt. Dann wird im Busch ein Haus gebaut, das den Namen ngoma (= Trommel) führt. Es ist ein langes Satteldachhaus, das nach der Benutzung, d. h. wenn die Burschen in die Dörfer zurückgekehrt sind, verbrannt wird.

Die Kinder von zwölf Jahren versammeln sich im Busch und wohnen dann für einige Zeit in diesem Hause. Nur sehr schwächliche Geschöpfe werden nicht zur Operation geschickt¹⁾. Von nun an bis zur Rückkehr in die Heimatgehöfte werden sie als Maschuru bezeichnet.

In dieser Behausung leben die Maschuru nun einige Wochen unter der Leitung eines Nongo genannten Mannes, der Operateur und Lehrer ist.

¹⁾ Nur diejenigen Waremba durften sich bei der Metallarbeit mit beschäftigen, die beschnitten waren. Unbeschnittene Buben durften nur den Blasebalg halten und stoßen, aber keinerlei Gerät anfassen.

In ganz Südrhodesien gibt es nur diesen einen Nongo, und er muß sein Amt auch bei den anderen Volkssplittern am Nuanetsi, am Sabi usw. üben. Die Waremba in Transvaal, am Pungwe und am Njassa haben ihren eigenen Jugendlehrer.

Ihre Zeit verbringen die Burschen kurzweilig. Der Nongo geht mit ihnen jagen, läßt sie zur Trommel tanzen und sorgt für allerhand Abwechslung vor und nach der Operation. Vor allem lehrt er sie aber ein Lied singen, dessen Text lautet:

Wahunsu' wa bika ndjali ua mbara mina. Massafura wua unnolira.
Hört gekocht Brei mit Muliro Tag geboren erste. Mit erhobenen Händen wir essen.

Der Sinn dieses unscheinbaren Textes ist mir nicht ganz klar geworden. Die Leute behaupten, der Hauptsinn wäre der, daß die Waremba Brei mit Muliro gekocht hätten. Das ist sicherlich nicht der Fall. Das Wort Mbara mina wohl gleich „Erstgeborene“ scheint schon bedeutungsvoller. Vor allem wichtig ist aber eine begleitende Geste. Beim Singen des Wortes massafura erheben alle Anwesenden ihre Hände, schließen sie und strecken nur den Zeigefinger nach oben. Die Innenfläche der Hand ist hierbei nach vorn gerichtet. Gleichzeitig senken sie den Kopf wie tief beschämt zu Boden.

Wie gesagt, dieses ist das Wichtigste, was die Burschen im Busch lernen. Nachdem die Wunden ganz geheilt sind, kehren sie zurück¹⁾. Um diese Zeit hat der „runde“ Klee braunrote Blätter. Diese zermahlen und mit Butter gemischt geben eine ausgezeichnete braune Farbe ab, mit der die Maschuru sich bemalen. In solcher Bemalung kehren sie in das Dorf zurück, bleiben drei Tage bei den Angehörigen und gehen dann an das Wasser, um sich zu waschen.

Damit hätte ich so ziemlich alles berichtet, was mir über diese Sitten selbst erzählt wurde. An sich sieht das nicht nach viel aus. Bedeutungsvoll wird es aber durch die Art, wie es sich auswirkt. Im Mittelpunkt steht der kleine Vers. Dieser Vers ist das große Geheimnis der Warembamänner. Wenn die ethnologische Arbeit, die ich in diesen Ländern leisten wollte, die bei weitem schwerste war, die ich überhaupt irgendwann und irgendwo in meinem Leben auszuführen hatte, so ist der Abstand an Schwierigkeiten, der zwischen dem früheren und dem Rhodesischen besteht, klein im Verhältnis zu dem, der das allgemeine rhodesische Werk von dem Ringen um diesen einen Vers trennt. Die Waremba haben das Geheimnis dieses Verses tapfer verteidigt, — das muß ich ihnen zugeben.

Dieser Vers ist offenbar der Inbegriff des Warembatums überhaupt. Keine Warembafrau darf ihn je hören. Kein Waremba wird ihn anders als im Augenblick einer heiligen Handlung aussprechen. Auch mir wurde er nur bekannt, indem mir Gelegenheit gegeben wurde, „unbemerkt“ einer Opferung beizuwohnen. Und ich muß bekennen, daß es einen tiefen Eindruck auf mich machte, als ich die Männer im Flackern eines Abendfeuers, das jeden Gesichtszug markant hervortreten ließ, im Gebet zusammenstehen sah und die wunderliche Geste des Hauptsenkens und Fingererhebung alle gleichzeitig ausführen sah.

Ich kann es mir durchaus vorstellen, daß es ein schauerlich Bewegliches hat, wenn ein Muremba diesen Vers, der ihm in der Zeit jugendlicher Aufnahmebereitschaft als größtes Geheimnis eingeprägt ist, sprechen und die Gebetsstellung gemeinsam mit allen Männern einnehmen muß, im Augenblick heiligen Opfers vor den Ahnen oder indem einem sterbenden Stammesgenossen die Kehle durchschnitten wird.

¹⁾ Die Beschneidungsmesser sind einschneidig wie Rasiermesser.

Nicht das Wort ist es. Es ist Gedanke. Der Grundgedanke eines Geheimnisses, das alle Warembamänner verbindet — und (wie bezeichnend!) die Frauen als Waschensi ausschließt. Und dieser Gedanke ist Ausdruck der „Art“. Einer Menschen- und Kulturart, die nicht genährt wird aus dem Paideuma einer Scholle, auf der Generation nach Generation geboren wird, sondern aus dem Paideuma eines „omnia mea mecum porto“. Und dieses omnia mea ist eben Geheimnis, verborgener Besitz, Freude am Geheimen und an einem uns nordischen Menschen fremd Erscheinenden, den Negeren niemals eigentümlichen „Etwas“, das einen kleinen Stich ins Perverse und Sadistische zeigt. Hierfür noch ein Beispiel.

7. Der Beruf der Waremba.

Die Waremba M'possis betreiben ihre gemischte Wirtschaft, bestehend aus Ackerbau und Viehzucht, heute im allgemeinen ebenso wie die anderen Stämme in Rhodesien. Sie scheinen immer ein wenig Selbstbeköstiger gewesen zu sein. Eine besondere Begabung auf diesem Gebiete habe ich aber nicht wahrnehmen können.

Ihrer innersten Veranlagung nach sind die Waremba fraglos Metallhandwerker und Krämer. Besonders auf portugiesischem Gebiet habe ich ihrer mehrere als Wanderkaufleute gesehen, die mir sowohl durch die Geschicklichkeit im Verkauf ihrer Waren als die Geschicklichkeit, mit der sie diese hergestellt hatten (es waren Eisen- und Messingschmuckstücke) Bewunderung entlockten. Im Bawendagebiet sind ihre Frauen die kunstfertigen Töpferinnen, die die schöne, schwarz und rot gemusterte Ware heute noch herzustellen vermögen.

Leute von anderen Stämmen erzählten mir, daß die Waremba früher den gesamten Zustrom von Kupfer und Kupferschmuck aus dem südlichen Messina-Minengebiet monopolisiert gehabt hätten. Die Angabe hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Nur aus ihren Händen konnte ich zwei Kupfermushuku (vgl. Abb. 2a u. b) erwerben, eine Sache, die es im Messina-gebiet schon lange nicht mehr gibt. Daß die Pungwe-Waremba in ihren Buschschlupfwinkeln heute noch sehr hübsche Messingringe zu gießen vermögen, dafür legten die Proben, die ihre Wanderkaufleute mir auf der Messinafarm anboten, beredtes Zeugnis ab.

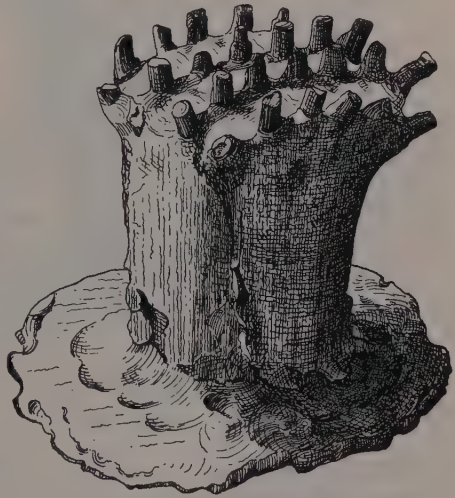


Abb. 2a. Mushuku.

Natürlich habe ich mir redliche Mühe gegeben, von meinen M'possis-Waremba etwas über ihre Kunst in Metallarbeit zu erfahren. Lange Zeit vergeblich. Bis mir endlich kurz vor meiner Abreise ein steinalter Mann zugab, etwas von der Schmiederei der Wakaranga berichten zu können, — wenn ich es ihm entsprechend bezahlen wolle. Das versprach ich. Danach begann er denn seinen Bericht über „die Schmiedearbeit bei den Wakaranga“.

Zunächst mußte nach seiner Angabe der Blasebalg aus dem Fell eines Ziegenbockes hergestellt werden. Das durfte nur geschehen, indem man dem Bock das Fell bei lebendigem Leibe vom Körper herunterzog. Danach wurde dem Blasebalg ein Opfer von dunklen Hähnen dargebracht.

Hierauf wurde der Hochofen (alias Verhüttungszyylinder) aus Lehm mit eingefügten Geflechtbinden hergestellt. Dieser Hochofen wurde mit einem modellierten Schmuck versehen, der aus einem Paar menschlicher Mam-mae bestand. Dieses war ganz natürlich, denn der Hochofen galt als weiblich. Dementsprechend war das Mündungsstück des Blasebalges einfach Mboro (= Penis) und die tönernen Röhre am Fuß des Hochofens, der das Mündungsstück des Gebläses aufnahm: matinji. Ich glaube, daß das Sinnbild, das mit diesen Stichworten umrissen ist, an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Des ferneren war früher — wie er dann weiter erklärte — das Schmelzen für alle Schmiede, die es zu etwas bringen wollten, an bestimmte Zeitabschnitte gebunden. Und zwar an die des zunehmenden Mondes, wenn die Venus gut und klar leuchtete. Dann wurden Hähne geopfert, wurde der Hochofen angezündet und wurden die Blasebälge in Bewegung gesetzt. Dazu sangen die Männer. Von dem Gesang war nichts mehr zu erfahren. In dieser Zeit mußten die Schmiede sich des Verkehrs mit ihren Frauen enthalten.

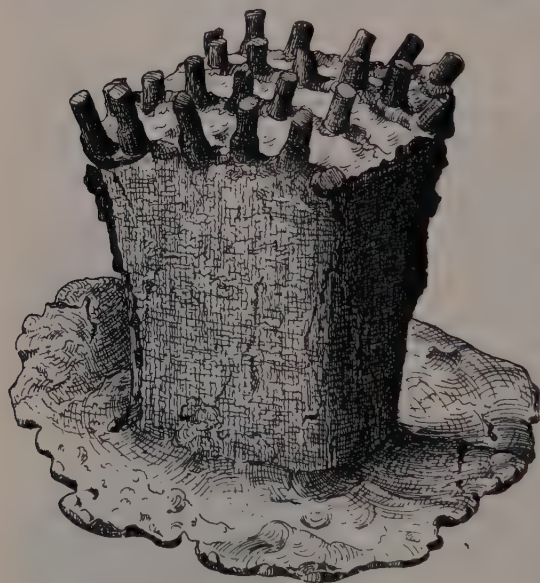


Abb. 2 b. Muschuku.

Nachdem der alte Mann mir das alles schön und klar auseinandergesetzt hatte, fragte ich ihn, welche Form denn nun die herausgeschmolzene Luppe gehabt habe. Da antwortete er ganz harmlos: „die der Muschuku, von denen du ja zwei gekauft hast“. — Nun ist von den Wakaranga dieses Landes niemals Kupfer und am allerwenigsten in Form der Muschuku verhüttet worden. Muschuku wurden nur in Messina am Limpopo gegossen, und zwar zuletzt anscheinend von den Waremba. Das also bewies ganz klar, daß der alte Herr mich belogen hatte. Er hatte mir nicht die Verhüttungsform der Wakaranga, sondern die der Waremba geschildert.

Das, worauf ich hier nun zunächst zurückkommen will, ist eine Betonung der Begleitumstände bei der Erzählung der Herstellung von Gebläse und Hochofen. Die Schilderung dieser Dinge, besonders des Gebläses, begleitete er mit einem breiten, schmierigen Grinsen, und sein Behagen an den entsprechenden Vorstellungen wirkte direkt peinlich. Ich habe mit vielen Wazezuru, Wakaranga, Wahungwe, Batonga, Watewue die Sexualsymbolik besprochen. Es war immer eine saubere, angenehme Angelegenheit, und das Kitzliche, das darin beruht, daß zwei ganz verschiedene Menschenarten sich hierüber unterhielten, nämlich schwarz und weiß, wurde durch doppelten Ernst oder durch kindlich heiteres Lachen ver-scheucht. — Das Gegenteil aber ist ein Charakteristikon des Warembatypus.

Zum anderen aber bringt uns der Hinweis auf die frühere Metallarbeitertätigkeit der Waremba doch unwillkürlich zu der Frage, ob diese Waremba, deren Kultur durchaus die Charakterzüge des Uralten und Senilgewordenen trägt, nicht etwa mit den Metallarbeitern der ancient workings und der alten Ruinen in Zusammenhang gebracht werden können.

Die Frage ist zu schwierig, um durch einen Zaunbruch beantwortet werden zu können. Aber der Hinweis auf mehreres mag zunächst weitere Überlegungen anregen.

1. Als Nachkommen der „Herren“ der Ruinen kommen sie nicht in Betracht. Denn die wenigen Beispiele, die wir von deren Begräbnis kennen, zeigen Längsbestattung in gestreckter Form, in Asche, ziemlich dicht unter der Oberfläche. Die Waremba bestatten aber im Hocken und im Seitengang von Schächten. Ein derart an den Stammesritus gebundenes Volk wie die Waremba ändert seine Begräbnisform nie.

2. Des weiteren spricht gegen die Identität der Waremba mit den „Herren“ der Banja-Wuedsikultur die geistige Diskrepanz, die zwischen einer räumlich staatsbildenden Kultur und einer innerlich raumlos bedingten klapft.

3. Nicht wegzuleugnen ist, daß aber ein wichtiges Symptom die Kultur der Waremba mit derjenigen der Banja-Wuedsi verbindet: die Beschneidung. Auch die Fürsten der Banja-Wuedsikultur scheinen früher durchweg beschnitten worden zu sein, — eine Sitte, der die breite Bevölkerung nie gefolgt zu sein scheint.

4. Kein Zweifel, daß die Waremba in Rassen- wie auch Kulturstil durchaus herausfallen aus der Reihe der Völkertypen, die das alte Minen- und Ruinengebiet heute bewohnen und die doch ihrerseits in bezug auf Staatsbildung und Mythologie als die Erben der Banja-Wuedsikultur angesehen werden müssen. Gleichzeitig muß es auffallen, daß besagte Erben der alten Kultur ein Teil nicht mit im Besitze haben: die Kunstfertigkeit in der Metallarbeit, die bis vor kurzem die Waremba noch besaßen.

5. Wenn nun diese Waremba nicht identisch sein können mit den Burgherren der alten Zeit, mit ihnen aber die Sitte der Beschneidung teilen, — wenn auch vieles dafür spricht, daß sie schon sehr lange im Lande sind und ihre Kultur altertümlich — senile Charakterzüge trägt, sie andererseits aber auch wieder eine andere „Art“ darstellen als die anderen Völker des Landes, wenn sie endlich die einzigen sind, die kunstvolle Metalltechnik aus alter Zeit gerettet haben, nun, so sollte doch der Gedanke erwähnenswert sein, ob sie nicht etwa die Nachkommen der Metallarbeiter sein könnten, die die fremden Eroberer, Kulturpioniere und Staatsbildner der Banja-Wuedsi-Zeit, aus der Ferne mit ins Land brachten.

Hierfür würde ein wichtiger Faktor sprechen. Nach Untersuchung einer ganzen Reihe von Ruinen sind Dr. Jensen sowohl wie ich zu der Überzeugung gekommen, daß die meisten von ihnen für eine Waffenverteidigung und gegen Waffenangriffe ungemein schlecht gerüstet waren. Sie liegen strategisch zumeist so schlecht, daß der Gedanke von Zweckanlagen solchen Sinnes sogleich fallen gelassen werden muß. Desto geschickter sind sie angelegt als Schlupfwinkel sich vor den Augen der Welt verbergen der Tätigkeit. Welcher Art diese war, ist leicht zu erkennen. Werkzeug und Werkabfälle beweisen dies. Ein Teil wohl der meisten alten Bauwerke war Metallarbeiterwerkstätte, und diese um sie aufgeführten Mauern hatten den Zweck, das, was im Innern geschah, den Augen der Umwelt verborgen zu halten. Und in jener alten Zeit bedeutete Metallgewerbe ein sehr geheimnisvolles und der Geheimhaltung auch würdiges Handwerk.

In diesem psychologischen Angelpunkt paßt die Idee und die gestalt auch des heutigen Warembatumes noch genau in die verborgenen Werkstätten der Ruinen der Banja-Wuedsi-Kultur.

Die Ubangi-Uele-Sprachengruppe im nördlichen Belgisch-Kongo.

Von

V. van Bulck (Leuven).

„Der epochemachende Vortrag B. Ankermanns vor der Anthropologischen Gesellschaft in Berlin am 19. November 1904 über die afrikanischen Kulturkreise war der erste wirklich geglückte Versuch, die Kulturwelt des Negers aufzugliedern“, so hat man geschrieben. Prof. Dr. H. Baumann in seinem prägnanten Aufsatz: „Die afrikanischen Kulturkreise“ im Jahre 1934¹⁾ konstatiert einerseits (S. 131) wie Ankermann „in Afrika, analog den Verhältnissen in der Südsee, eine Urkultur feststellte, die er wie L. Frobenius die nigritische nannte“. „Wir haben hier vermutlich Reste der ursprünglichen Kultur der schwarzen Rasse vor uns, und die von Frobenius eingeführte Bezeichnung „nigritische Kultur“ kann man daher wohl gelten lassen²⁾“. Andererseits wird in diesem Kulturschema eine neue eingegliedert: „Eine andere, sehr urwüchsige Kultur, die man als Primärkultur ansprechen kann, widerspricht anscheinend allen Teilen des üblichen Kulturkreisschemas. Dieser Kulturkreis, den man am besten altnigritisch oder altafrikanisch nennen kann ... lebt besonders stark bei den sog. Splittervölkern im Sudan, alten zurückgedrängten Stämmchen ...³⁾“. Kein Ethnologe, der die früheren Arbeiten von Dr. H. Baumann, speziell seine „Materielle Kultur der Azande und Mangbetu⁴⁾“ und „Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker⁵⁾“ studiert hat, wird nicht sogleich zurückgreifen auf seine „Altsudanleute“ und die Träger seines mythologischen Adzapane-Tule-Torekomplexes mit hackbäuerlicher, vaterrechtlich-patriarchalischer Struktur. Diese Kultur mühsam herauszuarbeiten wird in der nächsten Zeit den Afrikanisten eine schwere, aber höchst lohnende Arbeit bleiben. In diesem Aufsatz, welchen wir dankbar unserem Pionier in der Afrikanistik widmen, stellen wir uns jedoch nicht auf den ethnologischen Standpunkt, sondern auf den linguistischen. Denn, obwohl diese linguistische Erforschung, unabhängig von unseren ethnographischen und ethnologischen Studien durchgeführt wurde, scheint alles darauf hinzuweisen, daß wir es auch da, in der südlichen Sudangegend auf der sog. Bantu-Sudangrenze, mit einem altnigritischen, altafrikanischen Substrat zu tun haben. Ich freue mich destomehr diese Gelegenheit benutzen zu können, um in einem Aufsatz, B. Ankermann gewidmet, diese Feststellung zum erstenmal mitzuteilen. Weitere Belege werden später in einer vergleichenden linguistischen Studie der zentralafrikanischen Sprachen vorgeführt werden.

*

*

*

In seinem Referat: „Het probleem der Kongoleesche niet-bantoetalen“, gehalten zu Löwen auf dem XII. Philologenkongreß⁶⁾, skizzierte Prof. Dr. Am. Burssens, auf Grund der Vorarbeiten von M. Delafosse und

¹⁾ Africa Bd. 7 (1934) S. 129—139.

²⁾ B. Ankermann, Kulturkreise in Afrika. Z. Ethnol. Jahrg. 37 (1905) S. 83.

³⁾ H. Baumann, Africa a. a. O. S. 136.

⁴⁾ Baeßler-Archiv Bd. 11 (1927) S. 3—129.

⁵⁾ Berlin, Reimer 1936.

⁶⁾ Wetenschappelijke Kongressen in Vlaanderen, 8. April 1934, Leuven.
Cfr. Kongo-Overzee, 1. October 1934 S. 31—40.

A. Drexel, die traditionelle Einteilung der Sudansprachen im nördlichen Belgischen Kongo. Nur mit einer einzigen dieser Gruppen werden wir uns hier etwas näher beschäftigen, nämlich mit der sog. „Ubangi-Uele-Gruppe“, wobei Banda, Gbaya (Mandja), Mondunga (?), Ngbandi (Sango), Bangba, Mundu, Mayogo, Barambo, Zande¹⁾ zusammengestellt werden.

Auf Grund einer näheren Betrachtung der sprachlichen Dokumente — wie dürftig sie heute auch vorliegen mögen — ist es möglich eine weitere Einteilung dieser Gruppe durchzuführen.

Trennen wir sogleich von dem Komplex der Sudansprachen die Niloten-, die Niloto-Hamitischen Sprachen und das MaKere (MaNgbetu, Medje, MaLele, Rumbi, Popoi usw.), worauf wir hier nicht näher eingehen können.

Es fällt uns auch nicht schwer, eine andere Schicht abzuheben, nämlich jene der Jungsudanstämmen. Dabei läßt sich weiter eine östliche und eine westliche Gruppe unterscheiden. Die östliche umfaßt die AZande, ABarambo und AMadi; die westliche, das Gbanda, Gbaya (Mandja)-'Ngbaka, und vielleicht auch Golo und Furu. Das Ngbandi ist nicht einfach diesen Sprachen einzugliedern, aber seine Erklärung wäre zu suchen in der Nachwirkung eines Substrates.

Schließlich käme noch die östliche Iturigruppe mit ihren drei Untergruppen: Lugware-Logo, MoMvu und Balè-Lendu; und die Übergangssprachen: MoNdunga und Bamanga. Auch diese werden wir in diesem Aufsatz nicht besprechen und wir beschränken uns auf die eine Gruppe, die wir in unserer vergleichenden Grammatik der zentralafrikanischen Sprachen vorführen werden als „Ubangi-Uelegruppe“, die sich aber nicht ohne weiteres mit der soeben genannten „Ubangi-Uele Groep“ von Prof. Dr. Am. Burssens deckt. Falls wir uns bei der jetzigen Arbeitshypothese nicht täuschen, haben wir es da mit einem Substrat zu tun, das sich vom französischen Kongo her (am oberen Sanghafluß), über die Ubangi- und Ueleebene hindurch, bis zum Angloägyptischen Sudan erstreckt.

Wie kam es zu der Herausschälung dieser Ubangi-Uelegruppe aus dem Schoß der sog. sudanischen Ubangigruppe von M. Delafosse, welche nicht weniger als 25 Sprachen umfaßt²⁾? Mit dieser Frage werden wir uns etwas näher beschäftigen.

* * *

G. Grenfell, Missionar im Dienst der Baptist Missionary Society, auf seinen ersten Reisen in Belgisch-Kongo, kodifizierte um 1885 ein kleines Mpombovokabular in Busembe am Ubangifluß als sog. Westbanza³⁾. „Grenfell in this journey of 1885 to the Zongofalls, noted that when he passed north of Lat 3° 2'—most of all, north of Lat 3° 30' on the Mubangi—he had left the Bantu-speaking peoples for a race (probably the Banza) whose language seemed to be of quite a different order“.

Zwölf Jahre später (1897) wurden in derselben Gegend ziemlich ähnliche Worte als Bompombo aufgenommen von Rev. W. Stapleton, ebenfalls Missionar im Dienste der Baptist Missionary Society: „During a trip up the Mobangi-River in the S. S. Peace in January 1897, four natives

¹⁾ Ebenda S. 40.

²⁾ A. Meillet u. M. Cohen, *Les langues du Monde*. Paris 1924 S. 501—504.

³⁾ Sir H. H. Johnston, G. Grenfell and the Congo, London Bd. 2 (1908) S. 838—839. „Vocabulary compiled by Grenfell in 1885, and styled „the language of the people above Busembe, Mubangi River, between 3° 2' and 3° 30' N. Lat.“.

⁴⁾ Johnston, ebenda Bd. 1 S. 134. fr Bd. 1, S. 363: „... when Grenfell in 1885 passed beyond 3° 2' N. Lat. about the confluence of the River Lobai, he encountered a folk whose language sounded strange in his ears. The vocabulary he recorded showed that it was no Bantu dialect“.

living on the east bank in lat $3^{\circ} 30'$ N. were induced to come on board for a few minutes, and I seized the opportunity of securing a few words of their language. They gave themselves the name of Bompombo¹⁾.“ Interessant ist es dabei zu hören, wie er sogleich hinzufügt: „Either this tongue is a very degraded Bantu language, or, it may be, that here one has passed the limits of pure Bantu; and has entered the region where the Bantu and Negroid languages intermix.“

Es dauerte jedoch bis 1908, ehe die Dokumente von Missionar G. Grenfell veröffentlicht wurden, und zwar in seiner Biographie von H. H. Johnston: „The small vocabulary which he recorded then and there, scattered in and out of his pencilled survey, is of a most interesting character. By some accident it has never seen the light till it is now published, as the pages on which the vocabulary was inscribed were forgotten at the bottom of an old travelling desk, and were only found after Grenfells death²⁾.“

Die Identität der sprachlichen Dokumente, aufgenommen von W. H. Stapleton, und der mehr ausführlichen von G. Grenfell, stand außerhalb allem Zweifel, und sogleich stellte H. Johnston beide Vokabulare nebeneinander: „A few words are added from Stapleton's short list compiled in 1897³⁾.“ Aber unserem Autor genügte es ja nicht, diese Dokumente ohne weiteres zu publizieren; er selbst erzählt uns wie er dazu gekommen ist. „Neither Stapleton nor Grenfell could form any theory as to the relationship of Mpombo. It was reserved for the present writer to solve this enigma. In the extreme north-east of the Congo State, on the frontiers of the Lado-enclave, there is a relatively small tribe known as the Mundu. It inhabits the south-eastern part of the Nyamnyam country between $3^{\circ} 30'$ and 5° N. Lat. Possibly tribes allied to the Mundu may be found in patches through the Nyamnyam domain north of the Wele River and in the direction of the Mbomu. The present writer found there were Mundu soldiers in the ranks of the native forces of Uganda, originally recruited by Emin Pasha. He collected a vocabulary from them, which is published in the Uganda Protectorate. Comparing all these vocabularies with the unclassified Mpombo of the lower Mubangi (seven hundred miles west of Munduland), the interesting discovery was made that the Mundu language corresponded with Mpombo to a remarkable degree . . . The words collected by these two missionaries in that district agree very closely with the vocabulary written down by the present writer from native of the Mundu district . . . It is presumed, but not yet certain, that the language of the Banza people is similar to Mpombo⁴⁾.“ Später kommt er darauf zurück: „In previous chapters I have alluded to the interesting discovery first made by Grenfell, and subsequently confirmed by Stapleton that the Mpombo or Banza people, dwelling between the River Lua and the Western Mubangi, north of the 3rd degree of N. Lat. spoke a dialect, which was emphatically not a Bantu language. Upon comparing Grenfell list of words and numerals of the Mpombo or Western Banza with various languages of the North and East, I discovered that Mpombo bore a marked resemblance in one direction only, and that to the Mundu of the Egyptian Sudan . . . As regards the resemblances in the accompanying vocabularies (Mpombo mainly by Grenfell; Mundu by Johnston), though they are slight, they are still sufficiently marked to point to a far-off relationship between a speech of the eastern bank of the lower Mubangi and a language

¹⁾ Rev. W. H. Stapleton, *Comparative Handbook of Congo languages*, Yakusu-Stanleyfalls 1903 S. 314. ²⁾ Johnston, ebenda Bd. 1 S. 134.

³⁾ Johnston, ebenda Bd. 2 S. 838, Anm. 2.

⁴⁾ Johnston, ebenda Bd. 1 S. 363—364.

spoken on the north-eastern water-parting between Nile and Congo¹⁾." Zwei Nachträge gehören dazu. Zuerst, in Sache der Identifizierung mit dem westlichen Banza. Obwohl er diese nur als vorläufig darstellt²⁾, gibt er dieser Gruppe den Namen: „Banzagruppe“ und spricht weiter nur mehr von „Banza language³⁾“. Zweitens, seine Hypothese von eventuellen survivals. Eben weil die Mundu und die Mpombo so weit voneinander entfernt liegen, kommt er zu dieser Hypothese: „So far as I am aware, no dialect of Mundu has been recorded from farther west than the 27th degree of E. Long; and from here to the point where N. Lat. 3° 30' cuts the Mubangi, would be a distance of seven hundred miles. Of course there may be intervening languages akin to both, or it may be ultimately shown that Mundu, Banza, Sango, Nyamnyam, Ndonga, Mangbettu, Bamanga, Mbuba, etc., etc., are all members of a vast network of Central African languages, akin in some degree to the Bantu language in phonology and even in grammar, but offering little or no resemblance in wordroots (other than in the case of mutually borrowed words)⁴⁾“. In seiner Gliederung der zentralafrikanischen Sprachen kommt er denn auch zur Aufstellung einer „Banza-Mundu-Group“: „as being represented (there may, of course, be intervening enclaves) in the extreme west of the Mubangi-Wele basin and in the extreme Northeast⁵⁾“. Daneben stellt er eine Sango-Mongwandi, eine Banda und eine Manyia-Bayagruppe. Die Bayagruppe enthält nicht nur Manyia, Baya, sondern u. a. auch Banziri, Ndri, Mburu, „and all the languages between the northwestern Mubangi and the head-waters of the Sanga⁶⁾“.

* * *

Im J. 1909 durchquerte Franz Thonner diese Gegend und die Erzählung seiner Reise und seiner Forschungen ist uns erhalten in: „Vom Kongo zum Ubangi⁷⁾“. Seine Fahrt geht, für diese Strecke, von Banzystadt den Ubangifluß hinab bis zum Kongofluß. Als im Dorf Beapu einzelne Stammleute der Gbanziri ihm entgegen kommen, notiert er: „leur langue est complètement différente de celle des Sango; elle a cependant de l'analogie avec l'idiome parlé par les Bwaka, habitant plus bas en descendant le fleuve⁸⁾“. Weiter hinabfahrend, bleibt er vier Tage in Libenge und notiert da die scharfe Kontrastierung zwischen den Ngombe-Bantu einerseits, den Banza andererseits, welche er zusammen mit den Ngobu von Uada zur Bandagruppe stellt, und den Bwaka, welche er zusammenfügt mit den Gbanziri. „Il semble que les Ngombe soient les premiers occupants du sol et que seulement plus tard les Bwaka, et en dernier lieu, les Banza, venant du nord, se sont infiltrés parmi eux⁹⁾“. Bei der Luamündung kommen ihm die Mondjembo (Monsombo) entgegen. Auch diese würden zu derselben Gruppe gehören: „leurs villages ressemblent à ceux des Bwaka; leur dialecte même présente beaucoup d'analogie avec le leur¹⁰⁾“. Als er schließlich noch im Dorfe Ndongo (Dongo) anlegt, schreibt er: „A quelques kilomètres au-dessous de l'embouchure de la Lua se trouve ...

¹⁾ Johnston, ebenda Bd. 2 S. 838.

²⁾ Johnston, ebenda, „it is presumed, but not yet certain that the language of the Banza people is similar to Mpombo“ Bd. 1 S. 364.

³⁾ Johnston, ebenda Bd. 2 S. 832.

⁴⁾ Johnston, ebenda Bd. 2 S. 838.

⁵⁾ Johnston, ebenda Bd. 2 S. 832.

⁶⁾ Johnston, ebenda Bd. 2 S. 832.

⁷⁾ Berlin 1910. Vgl. Französ. Übersetzung „Du Congo à l'Ubangi, mon deuxième voyage dans l'Afrique centrale“. Bruxelles 1910.

⁸⁾ Thonner, ebenda S. 29.

⁹⁾ Thonner, ebenda S. 34.

¹⁰⁾ Thonner, ebenda S. 34.

le village de Ndongo, où était aussi jadis un poste de l'État, qui comme maint autre, fut plus tard abandonné. Le dialecte des habitants de ce village doit, au dire du commissaire de district J. Sauber, être apparenté à celui des Bwaka et des Mondjembo. Quelque peu au sud de ce village se trouve en conséquence la limite entre ces deux tribus, dont la langue n'appartient plus à la famille bantoue d'une part, et, de l'autre, entre un groupe de plusieurs tribus parlant une langue bantoue en rapport avec l'idiome bangala¹⁾.“ Als solche Bantustämme notiert er die Lubala bei Imese, „dont le dialecte contient encore un certain nombre de mots ressemblant à ceux de l'idiome Mondjembo²⁾“, die Tenda mehr südlich, schließlich die Ngiri und die Baloi.

Thonner kannte damals wenigstens die Arbeiten von Rev. W. H. Stapleton, denn er zitiert die Mpombo, „cités par les auteurs anglais³⁾“. Mit seinen linguistischen Beobachtungen kommen wir wieder einen Schritt weiter. Zuerst, die Gbanziri stellt er nicht zur Mandya-Bayagruppe, sondern zur Bwakagruppe, und von allen den Stämmen östlich vom Ubangi sitzend, rechnet er nur die Eingeborenen von Bombula, aus der Nähe der Zongofalls zu dieser Gruppe. Zweitens, er trennt stark die Banza von der Bwakagruppe, und stellt sie mit den Ngobu (Gopu) zu der Bandagruppe: „Les Banza s'étendent sur une vaste région au sud de la précédente (c. à. d. Ngobu) qui, du 2^e degré de latitude nord, au sud, atteint presque l'Ubangi au nord⁴⁾.“ Interessant ist dabei folgendes: „Il me fut aussi affirmé qu'au sud de Mokoange, ils étaient souvent dans la dépendance des Bwaka. Il est probable qu'il en est ainsi là seulement où ils ne sont qu'en nombre restreint⁵⁾.“ Drittens identifiziert er die Mpombo mit den Modjembo. Schließlich, die Gruppe, mit der wir uns jetzt beschäftigen, nennt er nicht mehr Banza (wie Johnston es getan hat), sondern „Bwakagruppe“: „A ce groupe Bwaka appartiennent les Bwaka, Mondjembo (Monsombo) et les Banziri (Bwandjiri) sur le moyen Ubangi et dans le régions limitrophes⁶⁾.“ Um seine Benennung zu rechtfertigen weißt er hin auf die größere Gegend, welche die Bwaka bewohnen: „Les Bwaka forment une grande tribu, s'étendant loin à l'intérieur . . . Les Mondjembo, auxquels les Mpombo cités par les auteurs anglais, ainsi que les habitants du gros village Dongo (Ndongo) sur le bas Ubangi semblent appartenir, habitent au sud des Bwaka, jusqu'au-delà de la Lua, et leur sont semblables, non seulement sous le rapport de la langue mais à tous autres points de vue. Par contre les Banziri habitant plus en amont du fleuve se distinguent d'eux par la forme de leurs cases, l'absence de vêtement fréquente chez les femmes, et en général, aussi par le tatouage de la face; ils se rapprochent, sous ces rapports, des Banza, appartenant par le langage au troisième groupe (c. à. d. Banda). Le nom de Bondjo, fréquemment employé par les voyageurs français n'est pas un nom de tribu et se rapporte principalement à des indigènes de la tribu des Mondjembo⁷⁾.“

In seinen Vokabularien⁸⁾ gibt er uns fünf Wortlisten, welche wir neben Mpombo stellen können: Banziri (Beapu, Uada), Bwaka (Bongekete, Bonsoi), Mondjembo (Motengi).

* * *

1911 kam zur Veröffentlichung das „Vocabulaire Français-Gmbwağa-Gbanziri-Mônjômbo, précédé d'éléments de grammaire⁹⁾“ von dem fran-

¹⁾ Thonner, ebenda S. 34.

³⁾ Thonner, ebenda S. 61.

⁵⁾ Thonner, ebenda S. 61.

⁷⁾ Thonner, ebenda S. 61.

⁹⁾ Paris 1911.

²⁾ Thonner, ebenda S. 35

⁴⁾ Thonner, ebenda S. 61.

⁶⁾ Thonner, ebenda S. 61.

⁸⁾ Thonner, ebenda S. 97. 99, 101.

zösischen Missionar aus Bangui, Mgr. J. Calloc'h (C. S. Sp.). Die Zusammengehörigkeit dieser Sprachen zu ein und derselben Gruppe scheint ihm zweifellos: „Le Gmbwağa, Gbanziri et le Môngjômbo sont trois dialectes d'une même langue, parlés sur le fleuve Oubangui¹⁾.“ Nur ist es ihm nicht so deutlich, ob wir es da mit eigentlichen Sudansprachen zu tun haben: „Il est assez difficile de déterminer la classe, à laquelle appartient cette langue . . . Cependant la conformité grammaticale, qui paraît exister entre cette langue et les langues indubitablement monosyllabiques porte à croire qu'elle appartient plutôt à leur classe²⁾.“ Eben weil er die Einsilbigkeit als streng charakteristisch für die Sudansprachen hält, kam er zu dieser Schwierigkeit. Da er die Gbayasprache als nicht zu dieser Gruppe gehörig darstellt, kommt diese in einer speziellen Grammatik zur Besprechung: „Vocabulaire Français-Gbéa, précédé d'éléments de Grammaire³⁾.“

* * *

Inzwischen hat auch die deutsche Zentralafrika-Expedition unter Führung Adolf Friedrichs, Herzogs zu Mecklenburg, in den Jahren 1907—1908 stattgefunden. Die Arbeiten von Johnston und Thonner konnte man auf der Forschungsreise noch nicht benützen, jedoch wurden auch da mehrere Sprachparallelen notiert: „Schon in Afrika, als ich noch die . . . Arbeiten von Johnston und Thonner nicht kannte, sind mir schon gewisse, wenn auch schwach angedeutete Übereinstimmungen der Mundustämme mit der Sango-Mongwandi-gruppe aufgefallen⁴⁾“, „schon damals sind mir gewisse Übereinstimmungen zwischen den Sprachen der Mongwandi und der Mayogu aufgefallen⁵⁾.“ In Gumbari wurde eine Mayogusprachaufnahme durchgeführt und in Nala konnte man einzelne Berewörter notieren⁶⁾. Bei der Herausarbeitung dieser Dokumente benutzte Czekanowski die Arbeiten von Johnston und Thonner, wie er selbst erwähnt⁷⁾ und sieht er in der Feststellung der nahen Verwandtschaft der Mundusprache mit dem Idiom der Mpombo oder Banza des Ubangibeckens „ohne Zweifel das wichtigste Ergebnis der Untersuchungen von Johnston⁸⁾.“ Durch eine genaue Zusammenstellung der Zahlwörter kommt er zu dieser Schlußfolgerung: „Die Untersuchung gestattet festzustellen, daß die Gliederung von Thonner zutreffend ist, beide Gruppen (nämlich Bwaka und Banda) aber miteinander enge verwandt sind und die Bwakagruppe eine Mittelstellung zwischen der Banda- und der Mundugruppe einzunehmen scheint, wobei der viel engere Anschluß der Mundugruppe an die Bwakagruppe ganz sicher ist und die Sprachen der Mpombo und Mundu sich am engsten aneinander anknüpfen. Der von Johnston benutzte Synonym „Mpombo oder Banza“ ist dagegen zu verwerfen, da seine Mpombo Zahlwörter mit denen der Bwaka übereinstimmen und infolgedessen von den Zahlwörtern der Banza Thonnners, die zur Bandagruppe gehören, recht stark abweichen⁹⁾.“ Er kommt dann zu dieser Gliederung der Sprachen:

Mundugruppe: Mayogu, Bere, Mundu;

Bwakagruppe: Mpombo, Modjembo, Banziri, Bwaka;

Bandagruppe: Gobu, Banza;

Sangogruppe: Mongwandi, Yakoma, Sango¹⁰⁾.

1) Mgr. Calloc'h, ebenda S. 3.

2) Mgr Calloc'h, ebenda S. 7.

3) Paris 1911.

4) Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907—08, Bd. 6 Teil 2 herausgegeben von Dr. J. Czekanowski, Leipzig 1924 S. 594.

5) Czekanowski, ebenda S. 686.

6) Czekanowski, ebenda S. 686—700.

7) Czekanowski, ebenda S. 591.

8) Czekanowski, ebenda S. 591.

9) Czekanowski, ebenda S. 591.

10) Czekanowski, ebenda S. 599.

Viel mehr hypothetisch bleibt er in seiner Erklärung der Beziehungen welche diese einzelnen Sprachen zueinander hätten: „In den untersuchten Sudansprachen haben wir mit den Folgen einer fortschreitenden Differenzierung eines ursprünglichen älteren Ganzen zu tun, dessen spätere Untergruppen in mannigfache Beziehungen zueinander traten. Mit Rücksicht auf die gemeinsamen niedrigeren Zahlwörter kann man vermuten, daß die Sprachgruppen der Mundu, Bwaka, Banda und Sango früher eine Einheit höherer Ordnung gebildet haben. Darauf folgte eine Periode des intensiveren Zusammenlebens der Banda- und Bwakastämme, die bald darauf vom intensiveren Zusammenleben der Gruppen der Mundu und Bwaka abgelöst wurde. Während dieser Periode des Ausbildens der höheren Zahlwörter blieb die Sangogruppe isoliert. Ihre späteren Einflüsse reichten doch nicht allein in die Gebiete der übrigen ursprünglich mit ihr verwandten Stämme, aber auch der benachbarten Bantustämme, wie Mabudu, Mabali, Balika und Babira. Mit Rücksicht darauf, daß sie in einem jetzt noch territorial zusammenhängenden Gebiet auftreten, müssen sie in eine verhältnismäßig späte Zeit gehören¹⁾.“

Freilich wäre es verfehlt, dergleichen Schlußfolgerungen ziehen zu wollen, bloß aus dem sprachlichen Vergleich der einzelnen Zahlwörter, aber der all zu hypothetische Charakter dieser Arbeitshypothese darf uns nicht dazu führen, das große Verdienst seiner Sprachengliederung zu übersehen, Wird doch unsere Vergleichung wieder mit zwei neuen Sprachen vermehrt, nämlich MaYogo und Bere, welche beide dem Mundu sehr nahe stehen.

* * *

Unabhängig von allen diesen Forschungen wurde inzwischen in den Jahren 1911—1912 eine ethnographische Mission geleitet von A. Hutereau. Leider war es ihm nicht gegeben, diese Forschung zu Ende führen zu können. Bei der Veröffentlichung seiner Notizen²⁾, kam man zu folgender Stammesgliederung:

1. Bere, Day, Mondu, „qui affirment parler le Bangba³⁾“;
2. Banza, Yakpwa, Gobu, Mono, Bonduru „qui parlent le même dialecte⁴⁾“;
3. Mongwandi, Sango;
4. Makere, Medje, Balele, Bwaka, Banziri, „qui ont un dialecte commun⁵⁾“.

Diese Zusammenstellung der Bwaka-Banziri mit der Mangbetu-Makeregruppe ist etwas ganz Erstaunliches. Ist sie wohl auf Rechnung Hutereaus zu stellen? Es wäre stark zu bezweifeln. Wo er im Verlauf seiner geschichtlichen Traditionen etwas länger verweilen darf bei der Beschreibung der Bwaka-Banziri⁶⁾, rechnet er ganz richtig auch die Modjombo dazu als „riverains de l'Ubangi . . . entre Betu et Dongo“, aber nirgendwo finden wir, daß er die Bwaka-Banziri-Modjombo zusammenstellt mit der Mangbetugruppe. Leider ist es der Mission nicht gelungen, nähere Nachrichten über die MaYogo zu bekommen⁷⁾. Übersehen dürfen wir ja nicht, daß hier das erstemal bei der Behandlung der Verwandtschaft der Mundu, auch die Bangbamundart zur Sprache kommt. Es ist nur zu bedauern, daß auf dieser so interessanten Forschungsreise keine linguistischen Sprachaufnahmen hergestellt wurden.

* * *

¹⁾ Czekanowski, ebenda S. 598.

²⁾ Histoire des peuplades de l'Uele et de l'Ubangi. Bibliothèque Congo Nr. 1. Bruxelles o. J.

³⁾ Ebenda S. 19.

⁴⁾ Ebenda S. 19.

⁵⁾ Ebenda S. 20.

⁶⁾ Ebenda S. 26, 311.

⁷⁾ Ebenda S. 30, 330.

Jahre hindurch geht unsere Afrikanistik keinen Schritt weiter. Als A. Drexel seine „Gliederung der afrikanischen Sprachen“ veröffentlicht, benutzt er für unsere Gruppe auf seiner vergleichenden Sprachentabelle nur die Dokumente von Thonner für Banziri, Bwaka, Mond'embo und von Johnston für Mundu¹⁾. Auf Grund ethnologischer Betrachtungen kommt er zu der Zusammenstellung einer großen Gruppe, welche er die „Wulesprachen“ bezeichnet und wobei alle Sprachen, ohne Ausnahme, in der ganzen Gegend des nördlichen Belgisch-Kongo, eingeteilt werden als westliche, mittlere und östliche Untergruppen einer Sprachfamilie. Als westliche gruppiert er die drei, welche bisher von allen Afrikanisten für die Ubangigegend herausgearbeitet wurden, nämlich:

1. Mongwandi, Yakoma, Sango;
2. Gbea (Gbaya) und das sogenannte rätselhafte Bonduru²⁾;
3. Banda mit seinen Dialekten: Gobu, Banza, Bango-Bango,

Dagegen stellt er zu seiner mittleren Gruppe:

Banziri, Bwaka, Mond'embo und Mundu,

wobei er bemerkt, wie „diese (letztere) zugleich von der östlichen Gruppe bis zur westlichen verläuft³⁾“. Ein Wunder ist es, daß vom MaYogo, Bere, Mpombo usw. keine Rede ist; vergessen wir jedoch nicht, daß wir es nur mit einer ersten Skizze zu tun haben.

P. W. Schmidt hat 1926 in seinen „Sprachfamilien und Sprachengruppen der Erde⁴⁾“ diese Gliederung und Einteilung übernommen als linguistische Parallele zur ethnologischen Bumerangkultur. Fang und Yaunde (Ewondo), welche Drexel nur mit einem Fragezeichen hinstellte, werden auch hier als viertes Glied der Wulegruppe hereingenommen. „Diese Wulesprachen umfassen zumeist ... jene Sprachen, die auch schon Fr. Müller unter dem Namen der äquatorialen ‚Zentralafrikanischen Sprachgruppe‘ zusammengefaßt hatte“ heißt es da⁵⁾. Weder A. Drexel noch W. Schmidt haben jedoch eingesehen, daß einerseits bei dieser Gruppierung die Jungsudanstämme (AZande, ABarambo, AMadi) nicht mehr zur Geltung kommen können, sondern aus der Gliederung einfach herausfielen, weil sie in keine der drei Untergruppen unterzubringen seien, und daß andererseits in ihrer Gruppierung der Manfusprachen die Baya- und Bandasprachen ein zweites Mal vorgetragen wurden als östliche oder Adamauyegruppe. Die ethnische Schichtung, die wir bisher für diese Gegend bekommen haben, ist in dieser allgemeinen Synthese ganz verschwunden.

*

*

*

Seitdem sind wir jedoch — wenn auch nicht so sehr für die östliche Mundugruppe — wenigstens für die westlichen Bwaka zu ganz neuen Ansichten gekommen. Es ist das am meisten das Verdienst des Kapuzinermissionars Mgr. Basiel Tanghe, welcher sich seit mehreren Jahren mit der geschichtlichen und ethnographischen Erforschung der Ngbandi in Ubangi beschäftigt und seine Untersuchungen teilweise veröffentlicht hat in drei größeren Arbeiten⁶⁾ und in mehreren kleineren Aufsätzen, wovon zwei uns hier besonders stark interessieren: „De Bwaka in het Ubangi-gebied⁷⁾“

1) Anthropos, Bd. 16/17 (1921/22) S. 105.

2) Thonner, ebenda S. 60.

3) Drexel, ebenda S. 105.

4) Heidelberg 1926.

5) Schmidt, ebenda S. 105.

6) Tanghe, De ziel van het Ngbandi-volk. Bibliotheek Kongo, Nr. 28. De Ngbandi naar het leven geschilderd. Ebenda Nr. 29. De Ngbandi. Geschiedkundige bijdragen. Ebenda Nr. 30.

7) Congo 1930, Teil 2 S. 182—183.

und „Over de negerbevolking uit het Ubangi-distrikt¹⁾“. Bisher hatten alle Ethnologen und Linguisten nur ohne weiteres von „Bwaka“ geredet. Mgr. Tanghe stellte fest, daß unter diesen Namen zwei ganz verschiedene Stämme verwechselt wurden, die Bwaka-Mabo und die Ngbaka-Gbaya.

Einerseits haben wir die Bwaka, welche eine und dieselbe Sprache reden wie die Mondjembo. Es sind die Mabo von Libenge am Ubangifluß, die Kpwala von Ekuta, die Banziri und Buraka am höheren Ubangi, bis in der Nähe von Banzystadt, und die Yango-Gbindiri, zwei kleinere Gruppierungen im Hinterland an dem Luafluß. Diese sind die eigentlichen Bwaka. Mgr. Tanghe bezeichnet sie als Bwaka-Mabo um sie von den anderen Ngbaka zu unterscheiden. Er nennt sie auch Kunda, weil sie alle — nur mit Ausnahme der Mondjembo (die Bondjo von Mgr. Augouard in A. E. F.) — Abstammlinge sind von Kunda oder Kuma. Obwohl sie keine Bantusprache reden, nennt er sie Bantu, weil die Ngombe-Bantu ihre Brüder sind. Er ist der Meinung, daß auch die Sumba, Sango, Funga und ein Teil der Gbeli, obwohl sie jetzt nur Ngbandi reden, eigentlich auch zu dieser Gruppe gehörten, denn auch sie sind Abstammlinge von Kuma.

Kommen wir jetzt zu den anderen Stämmen, welche auf den Karten als Bwaka gemeldet sind, nämlich am linken Ufer des Luaflusses, in der Gegend von Gemena und Karawa. Diese sind gar keine Bwaka, sondern Gbaya. Auch reden sie eine ganz andere Sprache, nämlich eine Gbaya-Mandjamundart. Wie ist diese Konfusion zwischen Stämmen, die ganz verschiedene Sprachen reden, zu erklären? Vielleicht kommt es davon — so meint Mgr. Tanghe²⁾ — weil die Yango und Gbindiri, welche am unteren Lua wohnen, und mit denen die erste Forschung in Berührung kam, eigentliche Bwaka sind: ohne weiteres hätte man die Stämme im Hinterland auch als Bwaka auf ihren Karten eingezeichnet. Das war verfehlt: nur am Ufer wohnen einzelne Bwaka; im Hinterland sitzen lediglich Ngbaka-Gbaya. Nach den Beobachtungen von Mgr. Tanghe wären auch die Furu zu diesen Gbaya und nicht zu den Banda zu rechnen³⁾.

Mit diesen Nachrichten ändert sich auch merklich die Stellung unserer linguistischen Gruppen. Thonner bezeichnete die Gruppe „Bwaka“ statt „Banza“. Die Benennung Banza war verfehlt, damit hatte er ganz Recht, denn die Banza gehören zur Bandagruppe. Richtig war es aber nicht mehr, wenn er seine Bezeichnung Bwaka zu rechtfertigen meinte durch die Aussage: diese Stämme bewohnen eine viel größere Gegend. Er verwechselte die Uferbewohner (Bwaka-Mabo) und die Ngbaka vom Hinterland. Nur diese letzteren erstrecken sich auf einen so großen Wohnraum, sie sind aber keine Bwaka-Mabo. Wenigstens für Belgisch-Kongo kämen sie nicht zuerst in Betracht. Es bleibt nur mehr die Frage, ob die Verhältnisse in Französisch-Kongo vielleicht anders aussehen. Wie groß ist da die Anzahl der Mondjembo, der sog. Bondjo? Vielleicht ist es ihr Name, welcher am richtigsten für diese Gruppe im Betracht käme. Nur Dokumente aus dem französischen Gebiete könnten uns darüber Bescheid geben. Leider sind diese äußerst dürftig.

*

*

*

Inzwischen wurden die ethnologischen Forschungen auf dem belgischen Gebiete immer weiter durchgeführt, und zwar ganz speziell für die gbayasprechenden Ngbaka. Im März 1928 hatte Dr. G. C. Bourguignon die Gelegenheit an einer Stelle zu arbeiten, wo die Ngbaka soeben ihre Initiationsfeier durchgeführt hatten. Die Beschreibung wurde uns

¹⁾ Congo, 1930 Teil 2 S. 184—185.

²⁾ Tanghe, Congo 1930 Teil 2 S. 183.

³⁾ Tanghe, ebenda S. 183.

mitgeteilt in seinem „Contribution à l'étude du rite secret des Gazas de l'Ubangi¹⁾“. Dr. J. Leyder, ehemaliger Bezirksvorstand in Ubangi, lieferte uns ebenfalls eine gleiche Beschreibung der männlichen Initiations- und weiblichen Excisionsfeier der Ngbaka: „La gaza, initiation rituelle des Bwaka²⁾“. Schließlich wurde die Frage der Initiation gründlich dargestellt vom Kapuzinermisionar Fridolien Claeys aus Ibozo/Bwamanda in einer Reihe von Aufsätzen: „De besnijdenis bij de Bwaka (Ubangi)³⁾“. Es handelt sich ja nicht um die Bwaka-Mabo, sondern um die Ngbaka, welche zu der Mandja-Gbayagruppe gehören. Auch hier schreibt Mgr. Tanghe wiederholt: Obwohl sie alle von Kunda-Kuma abstammen, und daher sog. Bantu sein würden, ist jedoch die Sprache ganz verschieden; sie sind daher zu zwei verschiedenen Gruppen zu stellen⁴⁾. Es wäre daher verfehlt — meint Mgr. Tanghe — die Bwaka-Mabo als Bantu, die Ngbaka dagegen als Sudanleute aufzufassen; ursprünglich hätten sie alle Bantu als Vorfahren.

Prof. Dr. Am. Burssens hat sich in der Zeitschrift Congo näher mit diesen Ngbaka beschäftigt⁵⁾. Er hat sämtliche einheimischen Worte, welche in den Arbeiten von Dr. J. Leyder und P. Fr. Claeys vorkommen, die Wörterliste, welche Fr. Thonner aufgezeichnet hat als Bombula südlich von Zongo und eine Liste, aufgezeichnet von dem Bezirksvorstand Pecheur (jetzt in der Sammlung von Prof. van der Kerken), verglichen mit den Worten, welche Mgr. Calloc'h in seinem Vokabular der Gbayasprache angibt. Seine Schlußfolgerung lautet: „Het lijkt ons hiermee voorloopig uitgemaakt dat het Gbéa van Mgr. Calloc'h, het Bombula van Thonner en het zoogenaamde Bwaka der blanken in Kongo één en dezelfde taal zijn⁶⁾“. Auch hat er vorgeschlagen den Namen Gbéa beizubehalten für den Mandja-Gbayadialekt in Französisch-Kongo, den Namen Gbaya für sein verwandtes Homonym aus Belgisch-Kongo.

Im Jahre 1934 hat Mgr. Tanghe einen neuen Aufsatz zu dieser Frage geschrieben über diese „Ngbaka“, wie er sie am liebsten nennen würde im Gegensatz zu den Gbwaka-Mabo⁷⁾. Leicht dürfte es zu Mißverständnissen Anlaß geben, denn auch hier gibt es wieder zwei Untergruppen. Alles zusammenfassend bekommen wir folgende Einteilung:

1. Die Gbwaka-Mabo, verwandt mit den Mondjembo, Bondjo, Gbanziri, Gburaka;
2. Die Ngbaka, verwandt mit den Mandja-Gbaya vom französischen Kongo:
 - a) die Abstammlinge von Gbakutu (näml. die Bo. Ngilima),
 - b) die Abstammlinge von Gbase (oder Mbase), die Gbwaya, Kpwaya, Gbaya, Baya⁸⁾.

Diese letzteren Stämme stehen den Mbangi sehr nahe und sind daher auch als ursprüngliche Bantu neben den Ngombe und den Kuma-Kunda (Kungba) zu stellen. Weil nun die banturedenden Bobangi aus dem französischen Kongo auch als „Apfuru“ bezeichnet werden, stellt er die Frage

¹⁾ Bourguignon. Congo 1930 Teil 2 S. 499—506.

²⁾ J. Leyder, Congo 1931 Teil 1 S. 216—228. In den letzten Jahren sind noch eine ganze Reihe kleinere Aufsätze über diese Ngbaka von Dr. Leyder erschienen in den Zeitschriften: Le Flambeau, Revue de l'Institut de sociologie, l'Ethnographie und le Bulletin de la société royale belge de Géographie.

³⁾ Fr. Claeys, Congo 1931 Teil 2 S. 223—241, 381—396, 506—533.

⁴⁾ Tanghe in dem Aufsatz von Fr. Claeys, Congo 1931 Teil 2 S. 223—224.

⁵⁾ Burssens, Congo 1933 Teil 2 S. 558—567.

⁶⁾ Burssens, ebenda S. 566—567.

⁷⁾ Tanghe, Les Mbangi et leurs apparentés dans l'ancien district de l'Ubangi. Congo 1934 Teil 1 S. 654—656.

⁸⁾ Tanghe, Congo 1931 Teil 2 S. 223—224.

ob vielleicht auch die Furu im Ubangigebiet mit ihrer sudanischen Banda-ähnlichen Sprache, ursprünglich nicht zu diesen Mbangiabstämmigen zu stellen wären.

In der ethnischen Gliederung wie Prof. Dr. J. Maes und Fräulein O. Boone sie auf Grund der Dokumente vom Tervurenmuseum dargestellt haben in „Les peuplades du Congo Belge. Nom et situation géographique¹⁾“ können wir unsere Bwaka-Mabo identifizieren mit ihren Bondjo: „Les Bondjo, qui ne semblent être que des Bwaka, riverains de l'Ubangi“²⁾, während wir die Ngbaka-Mandja-Gbaya im großen und ganzen identifizieren können mit ihren Bwaka³⁾.

*

*

*

Inzwischen hatte ich selber die Gelegenheit auf meiner linguistischen Studienfahrt in West- und Zentralafrika (1932—33) zwei Sprachenaufnahmen der ABangba zu bekommen, die erstere in Niangara, die zweite in Dungu (Bezirksvorstand Carlier). Sogleich hat sich herausgestellt, daß auch die Sprache der ABangba mit jener der MaYogo, der Bere (Czekanowski) und der Mundu (Johnston), also der östlichen Gruppe (Gegenstück unserer westlichen Gbwakagruppe) zusammenzustellen ist. Was in den Notizen von Hutereau aufgeschrieben stand: „Mundu qui affirment parler le Bangba“ (S. 19), hat sich damit bestätigt. Auf dieser Reise konnten wir ebenfalls feststellen, daß dieses Bangba nichts zu tun hat mit der Sprache der sog. Pseudo-Bangba, nämlich Mangbele, Bote, Mayenga, Mabadi, welche alle eine Bantu-Mundart, und zwar eine li-bwaartige, reden. Diese Schlußfolgerungen stimmen ganz überein mit den Erörterungen von Dr. Liesenborgs, welche seitdem erschienen sind⁴⁾.

Die einzelnen Wörter aus der Sammlung von Prof. Dr. van der Kerken, mitgeteilt in seinen „Notes sur les Mangbetu⁵⁾“, haben für die Mundu, MaYogo, Bangba, Gbwaka-Mabo unsere Schlußfolgerungen nur bestätigen können.

Auch in der Dissertation von Dr. J. Wils: „De nominale klassificatie in de afrikaansche Negertalen⁶⁾“ wurde das Problem aufs neue gestellt. Er bringt aber keine neue Lösung unserer Frage, denn in seinem Kapitel über die äquatorialen und Bornusprachen faßt er sie alle zusammen um nur auf einzelne allgemeine Kennzeichen weiter acht zu geben: „Het centrale deel . . . omvat talen als het baya, het banda, het mandji, (= gbea), monjombo, gbanziri, gmbwaga (= bondjo), sango, kredj (= fertit) Misschien ook het avukaya, barambo, gbandi, madi, lega, gobu, e. a. waarvan slechts lexicologische gegevens zijn overgeleverd⁷⁾“. Weil er eben ein anderes Problem zu lösen versucht, geht er auf unsere Problemstellung nicht weiter ein.

Neuerdings bekamen wir vom Kapuzinermissionar Rudolf Mortier der Mawuya Mission eine ganze Reihe Vokabularen aus der Ubangigegend und zugleich eine Liste MaYogoworte, welche P. Bonhomme aus Rungu ihm zur Vergleichung zugeschickt hatte. Bei der Herausarbeitung konnten

¹⁾ Bruxelles 1935.

²⁾ Maes u. Boone, ebenda S. 216.

³⁾ Maes u. Boone, ebenda S. 225—228. Die Texte von M. Delafosse-Poutrin (S. 225—226), von Hutereau (S. 226—227), von Mgr. Tanghe (S. 227), von Heymans (S. 227) gehören jedoch nicht zu den Bwaka, sondern zu den Bondjo. Diese Texte und die Beobachtungen von Mgr. Tanghe waren einzuschalten in den Bondjotexten, welche jetzt nur die Stämme von A. E. F. beschreiben.

⁴⁾ Dr. Liesenborgs: Twee gevallen van wisselwerking tusschen Soedaneesche en Bantucultuur. Congo 1932 Teil 2 S. 69—74. Derselbe, Bijdrage tot de studie der voorgeschiedenis van Noord-Oost Congo. Congo 1932 Teil 2 S. 708—719.

⁵⁾ Trait d'Union, Revue de l'Université coloniale d'Anvers. o. J. S. 21—23.

⁶⁾ Nijmegen 1935.

⁷⁾ Wils, ebenda S. 18.

wir feststellen, daß auch diese Dokumente unsere Sprachengliederung ganz bestätigen. Wir kamen zu den folgenden Schlußfolgerungen. Es gehören:

1. Zu unserer Ubangi-Uelegruppe:

- sein 'Ngbaka-Mabo,
- sein 'Ngbaka-Mondombo = Nzombo¹⁾,
- sein 'Kpwala = 'Gbakpwa, und
- seine Ndengaliste der Bambengapymoiden²⁾;

2. Zur Gbanda-Gruppe:

- sein Mandja (aber ziemlich stark abweichend),
- sein Furu (noch mehr abgelegen);

3. Zur Gbayagruppe:

- sein Ngbaka;

Es kommen hier nicht in Betracht die Mbat-Ngombe, Mbat-Mbaiki und Gezô, weil sie alle den Bantusprachen zuzurechnen sind.

Diese linguistische Sprachengliederung, welche wir aus seinen Wörterlisten ableiten können, stimmt glänzend überein mit den Ergebnissen seiner ethnisch-geschichtlichen Forschung, wie er sie dargestellt hat in: „Volken en Volksverhuizingen in Ubangi³⁾“. Er gibt da folgende Einteilung der Sudanstämme⁴⁾:

1. Ngbandi;

2. Banda: Mbandja, 'Ngbugu, 'Ngundu, Mono, Gobu, Togbo;

3. Gbaya = Ngbaka: Baya (Gemena), Baka (Karawa);

4. 'Ngbaka = Bwaka: 'Ngbaka-Mabo, Nzombo (Monzombo), 'Kpwala ('Gbakpwa), Banziri, Nzomboi (Monzomboli).

Interessant ist es, zu hören, wie P. Rudolf die Geschichte der Bwaka-Gruppe rekonstruiert⁵⁾. Sie würde zu den Vorposten der Bantu gehören, welche begonnen haben vom Nordosten her nach Südwesten vorzudringen, in eine Gegend, welche ihnen bereits von früher bekannt war. Sie waren ja nicht so weit nach Norden vorgedrungen wie die übrigen Bantu, welche bis in die Mbari-Shinko-Gegend hinein gewandert waren, wo sie im Kontakt mit den Ngbandi die Fremdsprache dieser Leute übernommen hatten. Später wurde diese Gruppe durch neue Migrationen von Mbat und Ngunda nach Westen abgedrängt und auseinandergerissen durch die Banda und die Gbaya. Während nun die Banziri und Gbakpwa im Nordosten sitzengeblieben sind, wanderten die Mabo, Nzombo und Kpwala bis nach Ubangi und Esobe südwestlich vorwärts. Ein anderer Teil dieser Gruppe, die Nzomboi der Legbala in der Busingagegend waren wahrscheinlich bereits seit längerer Zeit getrennt von ihren Brüdern und hatten die 'Ngbandi-Sprache übernommen.

P. Vedast Maas, Kapuzinermissionar in Bwamanda hat bei seinen Ngbaka (der Gbaya-Mandja-Gruppe) neuerdings sehr interessante Beobachtungen machen können. Die Hypothese von Mgr. Bas. Tanghe, daß dieser Name Ngbaka ihnen durch die Europäer gegeben wurde, stimmt nicht überein mit Traditionen dieser Ngbaka, welche besagen, daß es bereits vor ihrer Einwanderung in diese Gegend, nämlich an der anderen Seite des großen Gbarefflusses (also im A. E. F.), Gbaya (südlich) und Ngbaka (mehr nördlich) gab. Ngbaka ist ja wirklich ein Stammesname und zwar der Gruppe der Gbakutu, BoGilima eigen. Dagegen scheint es ihm nicht so sicher, daß Bwaka der eigentliche Stammesname der Bwaka-Mabo wäre. Welches ist die Erklärung dieses Namens?

¹⁾ Mondjembo.

²⁾ Dieser Aufsatz wurde seitdem publiziert in: Kongo-Overzee Bd. 3 (1937) Heft 5: De Bambenga-Pygmoiden in Ubangi S. 249—251.

³⁾ Kongo-Overzee Bd. 3 (1937) Heft 4, S. 209—214.

⁴⁾ Mortier, ebenda S. 210—211.

⁵⁾ Mortier, ebenda S. 213.

1. 'Ngbaka ma'bo: d. h. 'Ngbaka, ich (sage) so . . .
2. 'Ngbaka mi na o: d. h. 'Ngbaka, ich (sage) so . . .
3. 'Ngbaka mi na ge nde o: d. h. 'Ngbaka, was sage ich? . . .

Es sind einfach drei gebräuchliche Sprechformen, falls man in der Rede nicht gleich verstanden wird, und sie sind kennzeichnend, die erstere für die Mondjembo, die zweite und dritte für die Ngbaka vom Hinterland. Daher diese Charakterisierung: „Dieser da ist Bwaka-Mabo“ heißt eigentlich nur: „Er spricht in der Mundart der Mondjembo“. Damit will er aber nichts ausgesagt haben über die Stammeszugehörigkeit dieser Leute. Auch meint P. Vedast: es wäre ganz gut möglich daß Bwaka-Mabo und Ngbaka ursprünglich zu ein und derselben Stammesgruppe gehört hätten und nur wegen des Übernehmens einer anderen Sprache im Verlauf ihrer Wanderungen jetzt so stark untereinander verschieden wurden. Sagte ja nicht auch Mgr. Bas. Tanghe, daß Bwaka-Mabo und Ngbaka ursprünglich alle Bantu waren? Damit tritt die Frage in ein ganz neues Licht. Die Ngbaka reden eine Mundart, welche jener der Gbaya-Mandja verwandt ist und sind ihnen auch ethnisch-kulturell sehr ähnlich. Aber woher hatten die Bwaka-Mabo und die Mondjembo-Bondjo ihre Sprache, falls sie diese übernommen hätten? In den Wörterlisten von P. Rudolf fanden wir eine Sprachenaufnahme der Bambengapygmoiden aus dieser Gegend, welche der Sprache der Bwaka-Mabo, Mondjembo, 'Kpwala sehr ähnlich sah. Warum nicht in dieser Richtung weiterforschen, bei den sog. Pygmoiden- und Pygmäensprachen von Französisch-Kongo, Gabon und Kamerun?

1911 wurden in der *Revue d'ethnographie et de sociologie* verschiedene Pygmäen-Vokabularien, welche von Dr. Ouzilleau (Kadei, obere Sangha) aufgezeichnet waren, veröffentlicht¹⁾. P. Trilles (C. S. Sp.) stellte diese zusammen in: „*Les Pygmées de la forêt équatoriale*“²⁾ mit jenen Negrillen-Vokabularien der Mission Cottes aus dem südlichen Kamerun und dem nördlichen Gabon (veröffentlicht durch Dr. Gravot und Poutrin³⁾), mit einer Pygmäenwortliste, welche er selber aufgenommen hat und mit den Worten, welche in seiner kodifizierten Literatur vorkamen⁴⁾. Zur Vergleichung wurden daneben auch die Gbanziri, Banda und Gbaya-sprache aufgestellt. Es ist ihm jedoch nicht aufgefallen, daß die Pygmäen-vokabularien zwischen allen diesen Sprachen nur mit einer in einer ganz speziellen Beziehung stehen, nämlich mit der Banzirisprache. Dürfen wir daraus nicht schließen, daß bei einer vollständigen Erforschung der Ubangi-Ueleschicht nicht nur die westliche Gruppe (Gbwaka-Mabo, Mondjombo, 'Kpwala, Gbanziri, Buraka) und die östliche Gruppe (Mundu⁵⁾, MaYogo, Bere, ABangba) in Frage kommen, sondern ebenfalls die Bondjo und verwandte Dialekte aus dem französischen Kongo und die ganze Reihe der Pygmäendialekte aus Kamerun, Gabon und dem französischen Kongo? Wer weiß, wie weit uns das führen wird?

Bei der vergleichenden Erforschung der verschiedenen sog. Semi-Bantu oder Bantoidendialekte (von Libwa-Libati im Westen bis zum Kibudu, Kinyali, Kindaka, Kikumu, Kibira im Osten) ist es mir gelungen auch in diesen Sprachen an mehreren Stellen einen Hinweis auf unser Substrat entdecken zu können. Leider sind uns für diese Sprachen die

¹⁾ *Revue d'ethnographie et de sociologie* Bd. 2 (1911) S. 3—4, 80ff.

²⁾ Paris 1933. ³⁾ Mission Cottes, Paris 1911 S. 217—218.

⁴⁾ Trilles, ebenda S. 205.

⁵⁾ Auch die Mundu im angloegyptischen Sudan: cfr. A. N. Tucker, „Survey of the Language Groups in the Southern Sudan“. *Bull. School Oriental Stud.* Bd. 7 (1935) S. 873—879; — In „*Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*“ (London, 1932) von C. G. u. Br. Z. Seligman wurden, auf Grund der Mitteilungen von Prof. Evan Pritchard, Mundu und Babuckur zusammengestellt zu einer Babuckur-Gruppe (S. 463).

linguistischen Dokumente, welche P. Schebesta und A. Moeller in dieser Gegend gesammelt haben, noch nicht veröffentlicht. Ich zitiere hier nur die Zahlworte für 6, 7 und 8: madia, mananika, madzina; und die Bezeichnung für zehn: bope, pabo (Hand, zwei Hände). Es würde uns zu weit führen, diese Probe hier im einzelnen durchzuführen. Ich beschränke mich darauf, die vergleichende Liste der Zahlworte zu geben und zwar in den drei Gruppen, der westlichen, der östlichen und der Negrillengruppe.

Dürfen wir jetzt die Frage stellen, ob wir es da nicht mit einem linguistischen Ubangi-Uelesubstrat zu tun haben, welches den kulturellen Tatsachen der altafrikanischen, altnigrischen Kultur parallel stehen würde? Aussage über Wert und Richtigkeit dieser Arbeitshypothese bleibt weiterer Forschung vorbehalten.

I. Die östliche Gruppe.

Quellen:

Mundu

1. H. H. Johnston, G. Grenfell and the Congo Bd. 2 (1908) S. 838—839
2. Bezirksvorstand Boone. Aba. Docum. Museum Tervuren 658.
3. Prof. G. Van der Kerken, Notes sur les Mangbetu. 8. Faradje.

Bere

1. Czekanowski, Zentral-Afrika-Expedition Bd. 2 S. 700.

MaYogo

1. Czekanowski, Zentral-Afrika-Expedition Bd. 2 S. 700.
2. P. Cambron, Buta. Ba Yugu, Doc. Mus. Terv. 710.
3. Prof. Van der Kerken, Mangbetu. 7. Rungu.
4. P. Bonhomme, O. P. Rungu.

ABangba

1. Bezirksvorstand Jacques, Niangara. Doc. Mus. Terv. 757.
2. Prof. Van der Kerken, Mangbetu. 6.
3. Prof. van Bulck (Bezirksvorstand Carlier). Dungu.
4. Prof. van Bulck, Niangara.
5. P. Costermans, O. P. Watsa.

	1	2	3	4	5
Mundu	1. biri -ŕgbo	gbosu bwesu	bata	bala	burvi
	2. biringo	besu	bata	bala	buruvi
	3. borungbu	bwsu	bata	bala	buruwe
Bere	1. bili	bushu	bata	bala	ulimvi
MaYogo	1. binu	bisi	bata	bala	blufue
	2. bine	bisi	bate	bana	buluvu-we
	3. bini	bisi	bata	bada	vuruvi
	4. bini	bŕsi	bāta	bāda	lufuwè
ABangba	1. biri	bosu	bata	bala	morove
	2. bini	bosu	bata	bala	vuruvi
	birri	bisi		bada	buruwe
	3. bili	bosu	bata	bala	burave
	4. bili	gbwosu	gbwata	mbala	bulivi
	5. bili	boséü	bata	bala	buleve
		boshu			
	6	7	8	9	10
Mundu	1. mwedia	lorezi	badzena	menewa	njukba
	2. madia	laradji	bagienu	menva	giokba
	3. modia	yeresi	badjena	nenuwa	ndjupwa
Bere	1. madia	larisi	mudshina	ninwa	dshukwa

	6	7	8	9	10
MaYogo	1. madia	mananika	madzina	kudupa-binu	dzupa ndzukba
	2. madia	madanika	madjina	odukwa-bini	nzigba
	3. ¹⁾	²⁾	³⁾	⁴⁾	bukwe
ABangba	4. madia	mananika	madjina	odupa-bini	djokpwa
	1. malia	marasi	matchina	miniwa	djokwa
	2. ⁵⁾	⁶⁾	⁷⁾	⁸⁾	bukwa
	3. madia	marazi	motchina	miniwa	djukpa
	4. madia	maresi	mbogine	miniwa	djokwa
	5. madia	laronzi	bogiena	ménéwa	jopa jopwa

II. Die westliche Gruppe.

Quellen:

Mpombo

1. G. Grenfell (1885) Mpombo-Busembe. Vgl. H. Johnston.
2. W. H. Stapleton, 1897.

Bwaka-Mabo

1. Fr. Thonner, Vom Kongo zum Ubangi. Bwaka. Bongekete/Libenge 93.
2. Thonner, id., Bwaka-Bonsoi/Libenge, 93.
3. Mgr. Calloc'h, Vocabul., Gmbwaga/Bangui, 14—15.
4. Ouzilleau, Rev. ethnogr. & sociol. 1911, II, 88: Mpagga négrilles de Bacotta et de Loko (Basse-Lobaye).
6. Bezirksvorstand van de Kerkhof. Libenge. Doc. Mus. Terv. 678.
7. P. Rudolf Mortier, O. M. Cap. Mawuya. Ngbwaka-Mabo.
8. P. Gérard, C. S. Sp. Bangui. Bwaga, Doc. Mus. Terv. 892.

Mondjombo

1. Thonner, Vom Kongo zum Ubangi. Mondjembo 93.
2. Mgr. Calloc'h, Vocab., Môngjômbo, 14—15.
3. Ouzilleau, Rev. ethnogr. & sociol. 1911, II, 91: Mondjambo, Mbetu (Moyen-Ubangi).
4. Drexel-Thonner.
5. P. Rudolf Mortier, O. M. Cap. Mawuya: Mondombo-Nzombo.
6. P. Gérard, C. S. Sp., Bangui: Mondjembo. Doc. Mus. Terv. 892.

Gbanziri

1. Thonner, Vom Kongo zum Ubangi, Banziri, Unda/Mokoange 89.
2. Derselbe, ebenda, Banziri, Beapu/Banzville, 89.
3. Mgr. Calloc'h, Vocab., Gbanziri, 14—15.
4. Ouzilleau, Rev. ethnogr. & sociol., 1911, II, 84: Négrilles Bongiri, Bukongo de Niémélé (Haute Sanga).
5. Ouzilleau, ebenda, 92: Banziri, Baganda/Kémo.
6. Drexel = Thonner.
7. P. Thys, O. M. Cap., Banzystad. Doc. Mus. Terv. 600.
8. P. Trilles, C. S. Sp., Pygmées 209: Banziri.
9. P. Gérard, C. S. Sp. Bangui. Doc. Terv. 892.
10. Eboué, Peuples de l'Oubangui-Chari-Paris 1933, Annexe 2

'Kpwala

1. P. Rudolf Mortier, O. M. Cap., Mawuya.

	1	2	3	4	5
Mpombo	1. bo	bisi	bala	bana	vwi
	2. kbu	bishi	bata	baana	vwi
Bwaka-Mabo	1. gwa	bisi	ota	biana	vi
	2. ba	bisi	bata	biana	evi
	3. kpwā	bisi	bata	byana	ve
	kpwāa			gbyana	

¹⁾ atali kwa bini = (5) + 1.

³⁾ atali kwa bata = (5) + 3.

⁵⁾ ali kwa bini = (5) + 1.

⁷⁾ ali kwa bata = (5) + 3.

²⁾ atali kwa bisi = (5) + 2.

⁴⁾ atali kwa bada = (5) + 4.

⁶⁾ ali kwa bosu = (5) + 2.

⁸⁾ ali kwa bada = (5) + 4.

	1	2	3	4	5
Bwaka-Mabo	4. gpaā	bissi	bata	biana	wé
	6. kwa	bishi	bata	biena	ve
	7. kpwā	bishi	'gbátà	'gbíáná	vé
	8. kpwa	bisi	bata	bijana	ve
Mondjombo	1. bu	bisi	bala	bana	vi
	2. kpo	bisi	bala	bana	vwe, uvwe
	3. epōi	bissi	bala	bana	vué
	5. kpwó	bishi	bálà	báná	vùè
	6. kpo	bisi	bala	bana	vwé
Gbanziri	1. boka	bisi	bota	bona	vui
	2. boka	bisi	bota	bona	vui
	3. kpoka	bisi	bwota, bota	bwona, bona	vwe
			bwata	bwana	uvwe
	4. gpé	bissi	bata	bana	vué
	5. boca	bissi	bota	bona	vue
	7. kpwoka	bisi	gbota	boana	voi
	8. gpé	bissi	bata	bana	vué
	9. kpoka	bisi	bwota	bwona	vwé
	10. kpoka	bisi	bota	bona	vwé
'Kpwala	1. kpwóll	bishi	'bótà	'bóná	vùè.
	6	7	8	9	10
Mpombo	1. siba	shiema	sena	vwina	njokwa
	2. shita	shina	seena	vwina	njokwa
Bwaka-Mabo	1. sita	sitana	siena	vina	sukwa
	2. esita	sitana	esenda	vina	shukwa
	3. sita	silana	sena	vina	njokpwa
		selana			
	4. sita	siliana	saina	wina	djocpoa
	6. ita	siana	sena	vina	zokwa
	7. sità	silàna	séná	viná	nzokpwá
	8. sita	silana	sena	vina	njokpwa
Mondjombo	1. sita	siena	sena	wena	djokwa
	2. sita	siena	sena	vwena	njokpwa
	3.				djocpá
	5. shítà	siyéná	séná	ivúyèná	nzokpwá
	6. sita	siena	sena	vwena	njokpwa
Gbanziri	1. sita	nsirina	sana	vuna-bona	sukwa
	2. sita	nsina	vona-vona	vuna-bona	djukwa
	3. sita	silena	sana	vwene:bona	njokpwa
	4. 1)	2)	3)	4)	bopé
	5. sita	siena	sana	wiéne-bona	dzuepa
					dzocpa
	7. sita	serena	sana	voana-boana	nzokpwa
	8. 5)	6)	7)	8)	boté
	9. sita	silena	sana	vwene-bona	njokpwa
	10. sita	silena	sana	nvé-bona ⁹⁾	djopa
'Kpwala	1.	siléná		ivúèná	nzokpwá.

III. Pygmoïdengruppe.

Quellen:

1. Ouzilleau, Rev. ethnogr. & sociol. 1911, II, 84: Négrilles Bukongo de Niémélé (Haute-Sanga).
2. Derselbe, ebenda, 86—87: Négrilles de Niumba et de Sala. (Haute-Sanga).
7. Derselbe, ebenda 80: Négrilles Bidjuki de la Mbiurn Kadei.
8. Derselbe, ebenda 90: Négrilles de Bomassa (Moyenne-Sanga).
9. Derselbe, ebenda 82: Négrilles Baya-Buri Bayanga (Moyenne-Kadei).
10. Derselbe, ebenda 83: Négrilles Bakoto, Gundi (Haute-Sanga, en aval de Nola).

1) dje-gpé = (5) + 1.

2) dje-gbissi = (5) + 2.

3) dje-gbata = (5) + 3.

4) dje-gbana = (5) + 4.

6) dje-gbissi = (5) + 2.

5) dje-gbana = (5) + 4.

5) dje-gpé = (5) + 1.

7) dje-gbara = (5) + 3.

9) Formen für 5 + 4: vwe-ne-bona.

11. Derselbe, ebenda 89: Négrilles Gundi (sur la Bodingué: Haute-Sanga).
 16. Cottes. Mission Cottes, Paris, 1911, 217—218: Bayaga du N'tem (Kamerun).
 17. Cottes. ebenda 217—218: Bayaga de Suanguié (Sendjé/Kamerun).
 18. P. Trilles, C. S. Sp. Pygmées de la forêt équatoriale, Paris 1933, 205: Pygmées du Gabon.
 19. Dr. Julien, Pygmäen von Baka/Lomie (Kamerun).
 20. Derselbe, Pygmäen von Yakuduma (Kamerun).
 21. P. Rudolf Mortier, O. M. Cap., Mawuya: Bambenga Pygmoïden (Ubangi Belg. Kongo).
 22. G. Bruel, Rev. ethnogr. & sociol., I, 1910, 124: Négrilles Bomassa/Ima.

1	2	3	4	5
1. ¹⁾	²⁾	³⁾	bana	vue
2. ⁴⁾	⁵⁾	⁶⁾	bana	vué
7. poté	bidé	bata	bana	wué
8. bodé	bidé	baidé	bana	vué
9. bodé	bidé	pata	bana	pué
10. bodé	bidé	bata	bana	wé
11. podé	bidé	baidé	bana	bué
16. bodé	bidé	bota	bana	kué
17. bodé	bidé	bota	bana	vué
18. kwédi ¹⁷⁾	bédi ¹⁸⁾	bara ¹⁹⁾	bana ¹⁰⁾	kwé ¹¹⁾
19. gpo'dé	bi'dé	mpata	mpana	poééh, pfoééh
20. gbodé	gbidé	bata	bana	fué
21. ¹²⁾	¹³⁾	¹⁴⁾	bana	vué

6	7	8	9	10
1. singa moti ¹⁵⁾	singa bibaya	singa binato	singa bana	bopé
2. vué na moti	vué babay	vué misato	vué bana	djoca, kamon
9. pué momona	bodé	pué momona	pata	pabo ¹⁶⁾
	pué momona	bidé	pué momona	bana
10. no bode kwé	no bidé kwé	no bata kwé	no bua kwé	pabo
11. podé	-bidé	-baidé	-bana	djocpa
16. dendo	tati	bibila	gomandjok	tati
17. vué te bodé	vué te bidé	vué te bota	vué te bana	kama
18. mobara-mobara ¹⁷⁾		mobana-mobana ¹⁸⁾		
	mobara-mobana ¹⁸⁾		mobara-mobana-mobidi ²⁰⁾	fwé
20. fué te gbodé				élikwe-elikwé
21. sita	sena	miambe	libwa	kamo
				nzo kpwo.

Daß wir es da in dieser Pygmoïdengruppe mit sekundären Formen für 6, 7, 8 und 9 zu tun haben, ist gar nicht erstaunlich. Damit ist auch die Frage gestellt, inwieweit das auch mit den zwei anderen Gruppen der Fall wäre. Auf diese Frage können wir in diesem Aufsatz nicht eingehen. Um das Problem zu lösen müßten wir auch die anderen Sprachgruppen darauf hin untersuchen. Nur in einer Gesamtdarstellung könnte uns das gelingen.

¹⁾ Bantu-Form: moti. ²⁾ Btu: bibaye. ³⁾ Btu: binato.

⁴⁾ Btu: moti. ⁵⁾ Btu: ibaye. ⁶⁾ Btu: misato.

⁷⁾ le pouce; litt.: la main celle-ci.

⁸⁾ l'index: les bras ceux-ci.

⁹⁾ petit-doigt.

¹⁰⁾ annulaire.

¹¹⁾ la main.

¹²⁾ Btu: moti.

¹³⁾ Btu: eba.

¹⁴⁾ Btu: isato.

¹⁵⁾ Im Plural sind es alle Formen: 5 + 1, 5 + 2, 5 + 3, 5 + 4, entweder Btu oder nicht.

¹⁶⁾ die Hände.

¹⁷⁾ 3 + 3.

¹⁸⁾ 3 + 4.

¹⁹⁾ 4 + 4.

²⁰⁾ 3 + 4 + 2.

Einige Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm.

Von

G. Lindblom, Stockholm.

Das Staatliche Ethnographische Museum in Stockholm besitzt 39 Gegenstände aus dem alten Benin, von welchen 31 Bronzen sind. Andere Benin-Antiquitäten gibt es meines Wissens nicht in Schweden, abgesehen von einem alten geschnitzten Elfenbeinlöffel in dem berühmten Kunstschrank in der Universität Uppsala, den Gustaf Adolf II. von der Stadt Augsburg¹⁾ zum Geschenk erhielt.

Schon 1898, das Jahr nach der Eroberung von Benin, kaufte der langjährige Mäzen des Museums, der verstorbene Ingenieur Åke Sjögren, auf Anraten von Professor Hjalmar Stolpe zwei gute Bronzen von der englischen Firma Webster in Bicester, die dem Museum als Geschenk übergeben wurden. Im Januar 1899 forderte Stolpe Sjögren auf, weitere sechs Bronzen von Webster zu kaufen, indem er sagte, daß die Gelegenheit außerordentlich günstig sei und daß derartige Bronzen in Zukunft kaum mehr aufzutreiben sein würden. Von diesen sechs Gegenständen — große Köpfe, Platten und eine kleine Maske — die Sjögren im Museum deponierte, schenkte er später drei, während er 1928 den Rest (zwei Platten mit je einer Eingeborenenfigur und ein kleinerer aber guter Kopf) an Harry G. Beasley, The Cranmore Museum, verkaufte. Der Gesamtpreis für die von Webster angekauften acht Gegenstände betrug £ 132.

Im Jahre 1901 schenkte ein anderer der vornehmlichsten Mäzene des Ethnographischen Museums, der später bekannte Forschungsreisende Graf Eric v. Rosen, einen ungewöhnlich großen und hübschen Bronzeopf, auch dieser von Webster (für £ 50) angekauft.

Der nächste Erwerb folgte 1903, ein Leopardenkopf von Bronze, geschenkt von Freiherr Erland Nordenskiöld, der ihn von Eric v. Rosen erhalten hatte, der ihn seinerseits von Webster gekauft hatte.

Der große Erwerb, gleichzeitig leider der letzte, kam indessen 1907, wo Professor Hans Meyer in Leipzig, „zum Andenken an seinen verstorbenen Freund Professor H. Stolpe“, nicht weniger als 30 altertümliche Beningegenstände, die Mehrzahl Bronzen (Sammlung 07.44), schenkte. Ein ganzes Teil dieser Gegenstände habe ich in Websters Illustrated Catalogues vom Jahre 1900 wiederfinden können und ein paar der Platten (mit Sicherheit wenigstens eine) scheinen einer Sammlung angehört zu haben, von welcher der Hauptteil (176 Nummern) sich im Berliner Museum befindet und dort unter dem Namen H. Bey²⁾ katalogisiert ist. Meyer hat vermutlich mit Berlin getauscht. Wenn im Folgenden nicht speziell anders angegeben ist, gehört der Gegenstand zu Meyers Sammlung.

v. Luschan hat sicherlich von wenigstens einem Teil der Sammlung Kenntnis gehabt, die das Museum von Meyer erhielt, während sie sich noch in seinem Besitz befand, aber er hat, so weit ich finden kann, nur zwei Gegenstände abgebildet. Ein Teil der von Webster angekauften sind in dessen Katalogen abgebildet, aber diese wurden nur in einer begrenzten Anzahl Exemplare gedruckt und sind daher nun schwer erhältlich. Eine besondere Publikation über die Benin-Sammlung des Stockholmer Museums gibt es

¹⁾ J. Böttiger, Philipp Hainhofer und der Kunstschrank Gustaf Adolfs in Uppsala. III, S. 31. Stockholm 1910.

²⁾ F. v. Luschan, Altertümer von Benin, S. 8. Berlin 1919.

demnach nicht, und ein Teil derselben ist sicherlich niemals abgebildet gewesen, nicht einmal in Websters Verkaufskatalogen¹⁾.

Das Material des Museums repräsentiert sämtliche wichtigen Formen von Benin-Bronzen: Platten mit Relief, große Männerköpfe in Rundfigur, Statuetten von Menschen und Tieren, Glocken und Anhängen in Form von Masken.

Von Europäer aufweisenden Platten, die v. Luschan in 65 Exemplaren kennt, besitzt das Museum nur eine und diese ist leider defekt (Abb. 1). Die drei Figuren derselben, mutmaßlich Portugiesen, sind indessen heil mit Ausnahme des oberen Teiles der Köpfe, und sie zeigen mancherlei interessante Details. Was ihre Tracht anbelangt, so sehen wir eine dicht anschließende Jacke (wenigstens an der linken Figur ganz ohne Ärmel) mit drei Knöpfen ohne Knopflöcher und unter dieser Jacke einen unten gefalteten Rock mit kurzem Schoß von verziertem Zeug. Dieser Falten-



Abb. 1. Bronzeplatte, Benin. Höhe 34 cm. (Stockholm Nr. 07.44.386).

rock, am längsten und typischsten an der sitzenden Figur in der Mitte, war in Europa in Gebrauch gegen Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts und wird oft, wie schon v. Luschan bemerkt, auf Bildern aus jener Zeit gesehen. Die rechte Figur scheint eine sog. Gugel zu tragen, die um den Kopf um das Kinn herum anschließt und die gleichzeitig mit dem Faltenrock getragen wurde. Beide Kleidungsstücke sind oft in damaligen Kunstwerken abgebildet, z. B. von Albrecht Dürer. Den oberen Teil der Beinkleider kann ich dagegen trachtenhistorisch nicht mit dem Rock und der genannten Mütze verbinden. So viel ist indessen sicher — der Chef der Königl. Rüstkammer in Stockholm, Oberintendant Freiherr Dr. Rudolf Cederström hat die Freundlichkeit gehabt mir mitzuteilen —, daß die in Rede stehenden Beinkleider, was ihre Länge anbelangt, mit den halblangen Beinkleidern übereinstimmen, die für Westeuropa und besonders für Portugal noch bis in das 17. Jahrhundert, während einer Zeit, wo man anderswo in Europa Kniehosen schon trug, charakteristisch waren.

¹⁾ Um Neujahr 1900 gibt F. Starr an, an welche „Museums and private parties“ und für welche Summen Webster Benin-Bronzen verkauft hat, aber er erwähnt nicht Schweden und fügt hinzu „we do not know that any of this interesting material has reached America“. *American Anthropologist* 1900.

Die rechte Figur hält in der einen Hand eine Handkanone und in der anderen das Ende einer Lunte, mutmaßlich bestehend aus einem Strick von Werg. Die Handkanone, bei deren Abfeuern keine besondere Stütze angewendet wurde, war in Europa während des ganzen 15. Jahrhunderts in Gebrauch, aber, nach dem, was Baron Cederström mir mitgeteilt hat, wohl nicht in das 16. Jahrhundert hinein.

Der Mann zur Linken trägt einen Degen mit einer Art Korbgriff. Ähnliche Griffe sind aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bekannt. Genau dieser Typus ist von v. Luschan nicht abgebildet, der übrigens nur 16 Abbildungen von europäischen Schwertern oder Degen aus dem alten Benin zu kennen scheint. Möglicherweise entbehrt der Degen auch einer Scheide. Ohne eine solche wurden sie jedenfalls von den Landsknechten anfänglich, also zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, getragen.

Der Stuhl, auf welchem der Mann in der Mitte sitzt, ist ein gutes Bild von dem Stuhltyp, der in Südeuropa in der Gotik angewendet wurde. In dem großen Werk von v. Luschan habe ich nicht einen einzigen europäischen

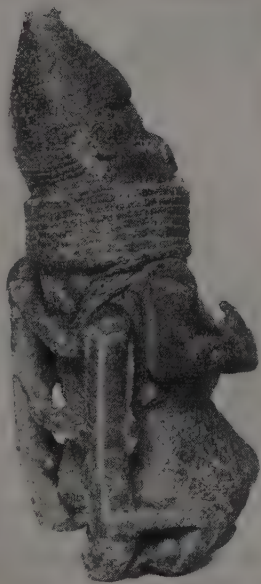


Abb. 2. Benin Mann auf einem 4-beinigen Stuhl mit Rücklehne sitzend. Höhe 13.5 cm. (Stockholm Nr. 07.44.379).



Abb. 3. Bronzeplatte, Benin. (Stockholm Nr. 07.44.388)

Stuhl finden können, und nur in einem Falle hat er einen Europäer, den man sitzen sieht.

Das Stockholmer Museum besitzt noch eine Bronze mit einem Stuhl von europäischem Typ, Abb. 2, einen auf einem Stuhl mit vier Beinen sitzenden Eingeborenen zeigend. Die Rücklehne hat zwei Querleisten, und der Stuhl ist offenbar mit Seitenlehnen versehen gewesen, obgleich von diesen nur Reste zu sehen sind. Im übrigen weicht diese „Bronze“ von den übrigen ab, indem sie sehr grob ausgeführt ist und von Blei gegossen zu sein scheint, mit vielleicht einem Zusatz von Zink.

Um zu unserer Platte zurückzukehren, so ist, nach der Tracht, der Handkanone und dem Stuhl zu urteilen, nichts im Wege, dieselbe auf Ende

des 15. Jahrhunderts zu datieren, also die Zeit gleich nach der Ankunft der Portugiesen in Benin. Sie hat auch eine gute Patina. Aber, im Hinblick u. a. auf den Degengriff und darauf, daß in Benin und den „Kolonien“ europäische Trachten und Waffen in bezug auf die Mode im allgemeinen sicher eine längere Lebensdauer hatten als daheim in Europa, ist es sicherer sie auf frühestens die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zu verlegen. Zu einer Beobachtung von Vorsicht gegen eine vorzeitige Datierung mahnt im übrigen die bekannte Tatsache, daß eine ganze Reihe Platten Anachronismen in Bezug auf Trachten und Waffen der Europäer aufweisen.

Das Stockholmer Museum besitzt acht Bronzeplatten mit Eingeborenenbildern, alle in Hautrelief. Abb. 3 zeigt eine ungewöhnlich große und prächtige Platte, eine der größten, die ich kenne, 55 × 40 cm. Nach v. Luschan wechselt die Höhe der Platten zwischen 27 und 55 cm, und ihre Breite zwischen 16 und 40 cm. Die Fälsche der Platte, auf dem Bilde nicht sichtbar, ist mit einem Flechtornament verziert, das oft auf den Benin-Antiquitäten, sowohl Bronzen als Elfenbein, angetroffen wird, und daher hier nicht wiedergegeben zu werden braucht. Es kommt — auf Bronzen, Elfenbein, Holz, Flechtwerk und Leder — in Benin und Joruba bis nach Aschanti, im Kameruner Grasland und in Kongo (bei den Bakuba usw.)¹⁾ vor.

Der Mann auf der Platte trägt nur einen Schild, von dem Typ, der auch auf anderen Platten zu finden ist. Im Original scheint nicht ein einziger alter Benin-Schild erhalten zu sein. Die Funktion des Schildträgers kenne ich nicht, aber auf einer Platte im Berliner Museum, den Eingang zum königlichen Palast zeigend, steht auf jeder Seite desselben je ein Schildträger (v. Luschan, Taf. 40). Eine andere Platte zeigt einen Würdenträger mit einem Schildhalter auf jeder Seite, der den Schild wie einen Schirm über seinem Kopf hochhält (v. Luschan, S. 251, Taf. 24). Über jedem Auge des Mannes sehen wir je drei erhabene vertikale Striche, die besonders im 16. Jahrhundert typische Narbentätowierung in Benin (v. Luschan, S. 61). Eine ebenso typische Narbentätowierung sind fünf lange, schmale, vertikale Linien am Rumpf, die mittelste mitten an der Vorderseite desselben. Sie sind in allen oder wenigstens in den meisten Abbildungen von Eingeborenen mit nacktem Oberkörper zu finden. Auf dieser Platte werden sie von dem Schild verdeckt, aber man kann doch den obersten Teil von einer derselben erkennen.

Abb. 4 zeigt einen Elefantenkopf, 20,3 cm lang und an der Unterseite hohl. Er ist fast ebenso kräftig stilisiert wie die bekannten Elefantenköpfe, die sich an den Fußplatten der großen menschlichen Köpfe befinden. Was der Rüssel festhält, ist schwer zu sagen. v. Luschan kennt nur einen solchen Gegenstand (S. 382), im Museum zu Hamburg, der von v. Hagen beschrieben und abgebildet ist²⁾. Dagegen



Abb. 4. Elefantenkopf
aus Bronze, Benin.
(Stockholm
Nr. 07.44.398).

¹⁾ Vgl. Frobenius in Z. Ethnol. Bd. 39 (1907) S. 330ff., H. Baumann, Afrikanische Kunstgewerbe (in Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes aller Zeiten und Völker, II, S. 110, 127). Berlin 1929. M. Küsters, Die figürlichen Darstellungen auf den Beninzähnen des Linden-Museums. Jahresbericht, S. 117. Stuttgart 1932.

²⁾ K. v. Hagen, Altertümer von Benin im Hamburgischen Museum f. Völkerkunde. II. Mitt. aus d. Mus. f. Völkerkunde in Hamburg. VI, S. 37. Hamburg 1918.

erwähnt v. L. mehrere ähnliche Tiermasken in Form eines Leopardengesichtes. Er vermutet, daß es Originale von den Masken sind, die man häufig an Figuren der Platten als Schmuck am Gürtel oder der Schwertscheide hängend getragen sieht. Diese Elefantenkopfmaske, wenn wir sie so nennen dürfen, ist jedoch nicht mit einem Loch zum Aufhängen versehen, aber man kann ja möglicherweise eine Schnur um den Rüssel binden.

Der Leopardenschädel, Abb. 5, ist, wie oben erwähnt, von Webster (£ 7/10) gekauft und ist in seinem Illustrated Catalogue Nr. 28, Fig. 230,

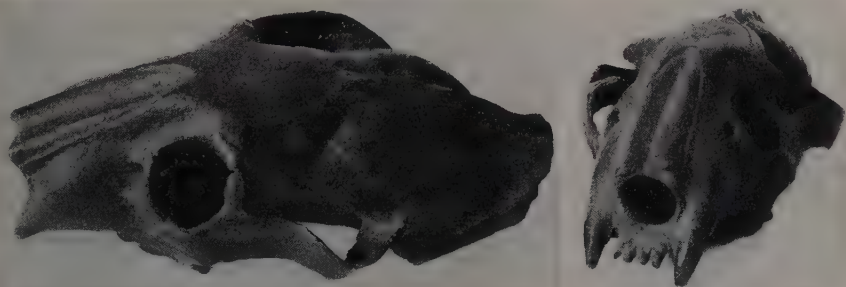


Abb. 5. Leopardenschädel, Benin. a) von der Seite. b) von vorne gesehen. (Stockholm Nr. 03.17.1).

abgebildet. Er ist 20 cm lang und die größte Breite beträgt 11,5 cm. Die Anwendung desselben ist mir unbekannt, auch scheint er mir, obgleich er hohl ist, reichlich schwer zu sein, um als Hängeschmuck gedient zu haben. v. Luschan erwähnt einen solchen in Form eines Leopardenschädels (S. 384), aber dieser ist nicht von demselben realistischen Typ wie unser Schädel, zu welchem v. L. kein Seitenstück zu kennen scheint. v. Hagen (a. a. O. S. 34) bildet indessen einen solchen, von ungefähr derselben Größe (17×12 cm) ab.

Hängeschmuck dürften indessen die kleinen Masken sein, zu denen Abb. 6 gehört und von welchen v. Luschan einige 50 kennt. Diese Maske (17,6 cm hoch und mit zwei derben Ösen zum Aufhängen an der Rückseite) ist angekauft von Webster von Ingenieur Sjögren. Die Figuren um den unteren Teil des Gesichts scheinen stilisierte Fische, Welse mit langen Bartfäden, zu sein. Die Pupillen bestehen aus eingelegetem Kupfer, während die meisten anderen von diesen Masken solche von Eisen haben.

Von den viereckigen Bronzeglocken, welche Krieger usw. als Abzeichen oder Schmuck um den Hals trugen, sind ja eine große Anzahl erhalten¹⁾. Das Ethnographische Museum



Abb. 6. Bronzemaske, Benin. (Stockholm Nr. 00.1.4).

¹⁾ Die runden Glocken, die an der Schwertscheide befestigt getragen wurden, sind im Museum in Stockholm nur in Form von Abbildungen auf Platten vertreten. Ich benutze indessen die Gelegenheit, hier an die Glocken zu erinnern, die nach wie vor bei den Tika und im Bamumgebiet in Kamerun als „das Abzeichen des Edelmannes, das er am Schwertgehänge trägt“ angewendet werden. F. Thorbecke, Im Hochland Mittel-Kameruns, III, S. 51, 54. Hamburg 1913.

besitzt fünf, sämtlich mit Klöppel von Eisen. Von diesen nehme ich hier eine, Abb. 7 (Höhe 17,5 cm), mit. Sie ist hübsch durchbrochen auf drei Seiten, und die gitterartigen durchbrochenen Felder zeigen auf einer Seite eine Eingeborenenmaske mit drei Fischen, mutmaßlich Welse, während die beiden anderen Felder mit je einem solchen Fisch dekoriert sind. v. Luschan (S. 371) kennt „im ganzen nur vier solche Glocken mit Welsen“.

Nach Struck, in seinen Versuchen in großen Zügen eine Chronologie der Benin-Antiquitäten aufzustellen, sollten die meisten viereckigen Glocken aus dem 16. Jahrhundert, aber die mit Welsen, etwas jünger, aus der, wie v. Luschan sie nennt, „besten Zeit“ der Bronzen (1575—1648) sein¹⁾.

Zum Schluß nehme ich hier ein altes hübsches Armband von Bronze (Abb. 8), 13,5 cm hoch und 9,5 cm im Durchmesser, mit. Breite Armbänder



Abb. 7. Bronzeglocke, Benin.
(Stockholm Nr. 07.44.397).



Abb. 8. Armband aus Bronze, Benin.
(Stockholm Nr. 07.44.399).

von Metall oder Elfenbein, die am Unterarm getragen werden, sieht man oft auf den Reliefplatten, und viele sind im Original erhalten. Von unserem Typ hier, Menschen- und Tierköpfe zeigend, nimmt v. Luschan doch nur acht auf. Wir sehen quergestellte Köpfe von bärtigen Europäern und von Krokodilen und Welsen in ganzer Abbildung. Fünf Reihen von solchen Abbildungen finden sich rings um das Armband, in jeder Reihe ein bis zwei der drei Arten.

Mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum beschränke ich mich auf oben genannte Gegenstände. Es ist meine Absicht, nach und nach die ganze kleine Benin-Sammlung des Staatlichen Ethnographischen Museums Schwedens zu veröffentlichen, die außer Bronzen vier Elfenbeinschnitzereien — zwei große Elefantenstoßzähne, eine kleinere Trompete und ein Armband — sowie eine geschnitzte Sitzbank mit vier eingesetzten Füßen umfaßt²⁾.

¹⁾ B. Struck, Chronologie der Beninaltertümer. Z. Ethnol. Bd. 55 (1923) S. 148ff.

²⁾ Vgl. K. Malmsten, A Benin Bench. Ethnos Bd. 2 (1937). S. 199ff.

Zur Verbreitung der Monorchie¹⁾.

Von

Sture Lagercrantz, Stockholm.

Seit längerer Zeit hat man in anthropologischen Kreisen Buschmänner und Hottentotten zu einer und derselben Gruppe, zu den Khoisaniden, gerechnet. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß ein derartiges Verfahren unter gewissen Gesichtspunkten als berechtigt angesehen werden kann, aber nur unter der Voraussetzung, daß man nicht die bedeutenden Unterschiede übersieht, die sowohl zwischen der materiellen als auch der geistigen Kultur der Buschmänner und der Hottentotten vorhanden sind. Eines der aktuellsten Probleme der heutigen Afrikanistik ist in der Tat eine Untersuchung, in welchem Maße die Buschmann- und Hottentottenkulturen aufeinander eingewirkt haben. Für eine nähere Beleuchtung dieser Frage bildet die Monorchie ein sowohl interessantes als typisches Beispiel. Es kommt noch hinzu, daß die religionswissenschaftliche Bedeutung der Monorchie — trotz umfangreicher Untersuchungen²⁾ — noch nicht vollständig klargestellt ist, was vielleicht vor allem darauf beruht, daß man das Problem nicht vom kulturhistorischen Gesichtspunkt aus angegriffen hat.

Makrizi betont: „unter den Bedja ist kein Mann, dem die rechte Hode nicht ausgerissen wäre³⁾“. In späterer Bedjaliteratur werden keine bestätigende Angaben angetroffen, und man muß daher damit rechnen, daß die Sitte ausgestorben ist. Sie bestand aber länger in Abessinien, und von den Djandjero teilt Cecchi mit, „bei ihnen hat nur der König das Recht auf volle Männlichkeit als Zeichen seiner Überlegenheit über die Unterthanen; diese werden alle halb entmannt“. Wie die Operation ausgeführt wurde und ob sie in einem bestimmten Alter vorgenommen wurde, konnte Cecchi nicht in Erfahrung bringen⁴⁾. Von Interesse ist jedoch, daß die Nachbarn der Djandjero, die Sidama, eine Hode zwischen zwei flachen Steinen zerdrücken, wodurch sie „stark“ zu werden glauben⁵⁾.

Es sind nur wenige Belege vorhanden⁶⁾, und neue werden — so weit ich sehen kann — erst in Südafrika angetroffen. Dort sollte die Exstir-

¹⁾ Für wertvolle Hilfe beim Exzerpieren aus mir nicht zugänglichen Arbeiten bin ich Dr. J. Hornell (St. Leonards-on-Sea) und Dr. W. Schilde (Plauen) zu großem Dank verpflichtet. Auch hatte Dr. Schilde die große Freundlichkeit meine Aufmerksamkeit auf mehrere neue und wertvolle Belege zu richten.

²⁾ Ploß, H. und Renz, B.: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker II. Leipzig 1912, S. 155—157.

³⁾ v. Heuglin, Th., Ein arabischer Schriftsteller über die Bedja-Länder. Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft 6, S. 14. Vgl. Hartmann, R., Die Bejah, Z. Ethnol. Bd. 11 (1879) S. 124; Hartmann, R., Die Nigritier. Berlin 1876, S. 334 (Schilder 18. 8. 38).

⁴⁾ Cecchi, A., Fünf Jahre in Ostafrika. Leipzig 1888, S. 316; Lettre du Pere Léon des Avanchers, Bulletin de la Société de Géographie de Paris 1866. S. 164 (Schilder 18. 8. 1938).

⁵⁾ Paulitschke, Ph., Ethnographie Nordostafrikas 1. Berlin 1893, S. 176. Die Monorchie wird auch von Cerulli erwähnt. Vgl. Thorwirth, P., Besprechung von E. Cerulli, Etiopia Occidentale. Africa 8, S. 234 (Schilder 18. 8. 1938).

⁶⁾ Dr. Schilde hat mich auf eine Serie interessanter Angaben von den Niloten aufmerksam gemacht. Obwohl die Angaben keine Hodenexstirpation betreffen, müssen sie doch im Vorübergehen erwähnt werden. Wenn bei den Schilluk ein Kind geboren wird, soll es dem Vater gezeigt werden, der nachsieht, daß es kein Monorch ist, denn in solchem Fall wird es in einen Fluß geworfen (Seligman, C., Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, London 1932, S. 70). Die Sitte ist auch belegt von den Anuak und kommt bei den Niloten überhaupt vor. Ein solches Kind wird von den Anuak als ein wirklicher oder potentialer *cijor*, das heißt eine Person, welche schwarze Magie betreibt, angesehen (Seligman ebd. S. 112). Bei den

pation in einzelnen Fällen bei den Dama vorgenommen werden¹⁾. Lebzelter erwähnt: „einseitige Kastrierung nahm in früher Kindheit auf Wunsch der Eltern der Vorkoster (*am-am-ao*) mit einem Quarzinstrument vor. Ein halbkastrierter Mann hieß *danni!gari-ao* (harter Mann). Er sollte nämlich besonders geeignet sein, körperliche Strapazen zu ertragen und mit den Hunden um die Wette das Wild zu hetzen. Diese Leute hatten beim heiligen Feuer einen Ehrenplatz neben dem Werftältesten²⁾“.

Bei den Hottentotten war die Monorchie gewöhnlich³⁾. Wie zu erwarten, sind die meisten Angaben bei älteren Kapreisenden zu finden, und die Sitte wird schon von Herbert erwähnt, der das Cap im Jahre 1626 be-

Schilluk sind diese Medizinmänner (*jalyat*) übrigens tatsächlich meistens Monorchen (Seligman, ebd. S. 99. Von dem Töten eines neugeborenen Monorchen wird betont „this can only be done by drowning, the victim being enclosed within a specially woven basket without which — such is its power — the infant would surely survive“). Ähnliche Vorstellungen werden auch bei den Schuli angetroffen. Bei diesen vertrieb man ein Weib, das einen Monorch gebär, und wenigstens bei den Südschuli wurde das Kind gewöhnlich in den Busch hinaus geworfen. Es konnte aber vorkommen, daß es der Mutter gelang, nach einem entlegenen Dorf zu entfliehen, wo der Defekt des Kindes nicht bekannt war. Ein solcher Monorch wurde nicht getötet, wenn er aufgewachsen war, durfte aber nicht mit anderen Männern auf Jagd- oder Kriegszüge gehen, sofern er nicht ein gewisses Amulett hatte (Seligman, ebd. S. 128. Die Originalquelle: Grove, Customs of the Acholi, Sudan Notes and Records 2, ist nicht zugänglich gewesen). Andeutungen von dieser nilotischen „Monorchie“ gibt es auch bei den Nuer. Von hier wird nämlich angeführt „the *jirnet* lineage respect monorchids, whether human or animal“ (Evans-Pritchard, E., The Nuer: Tribe and Clan, Sudan Notes and Records 17. S. 22). Klar ist, daß man hier — wie bei den übrigen Niloten — geborene Monorchen meint und nicht irgendeine Art Exstirpation.

Sekundärformen zu einer solchen dürften aber vielleicht bei den Schilluk und Zande beobachtet werden können. Von den ersteren wird angegeben, daß man bei den bedeutungsvollen Kriegsoffern einen jungen Knaben packen mußte. Dieser wurde erdrosselt, worauf man die beiden Testikel exstirpierte, die in der Kriegsmagie absolut notwendig waren. Die Schilluk selbst machen geltend: „man nimmt einen kleinen Knaben wegen der Hoden“ (Hofmayr, W., Die Schilluk, Anthropos Ethnologische Bibliothek II 5. St. Gabriel-Mödling 1925, S. 155). Bei den Zande hat jeder bedeutendere Häuptling zwei oder drei Männer (*puta benge*), denen es obliegt, das Orakel zu handhaben. Jeder derselben amtierte gewöhnlich einen Monat, und mußte während dieser Zeit eine Serie Vorschriften beobachten; unter anderem mußte er sich des geschlechtlichen Umgangs enthalten. Um sich hierüber zu vergewissern, konnte der Häuptling befehlen, daß die Testikel des *puta benge's* zerquetscht werden sollten (Evans-Pritchard, E., Oracle-Magic of the Azande, Sudan Notes and Records 11, S. 6).

In diesen beiden Fällen kommen Einschläge von anderen Sitten hinzu. Bei den Schilluk scheint eine Mischung von Phallustrophäe und Exstirpation vorzuliegen, bei den Zande Eunuchismus und Exstirpation. Es würde doch zu weit führen, hier auf eine ausführlichere Diskussion einzugehen. Bevor wir zur gewöhnlichen Monorchie zurückgehen, kann aber noch belegt werden, daß eine Art Exstirpation von den Kikuyu gemeldet wird. Diese ließen — aus unbekannter Veranlassung — ihre Ziegenböcke halbkastrieren (v. Höhnelt, L., Zum Rudolph-See und Stephanie-See. Wien 1892, S. 390. Schilde 18. 8. 1938). Ob diese Variante mit der gewöhnlichen Monorchie in Zusammenhang gebracht werden kann, dürfte man zur Zeit nicht entscheiden können.

¹⁾ Walk, L., Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme, Anthropos 23 (Sonderdruck), S. 26. Eine Angabe der Originalquelle wird nicht mitgeteilt, und ist auch nicht möglich gewesen sie ausfindig zu machen.

²⁾ Lebzelter, V., Eingeborenenkulturen in Südwest- und Südafrika (Rassen und Kulturen in Südafrika II). Leipzig 1934, S. 136.

³⁾ „Allgemeine“ Angaben finden sich bei Dornan, S., Pygmies and Bushmen of the Kalahari. London 1925, S. 216; Haberlandt, A., Afrika (Buschan, G., Illustrierte Völkerkunde I. Stuttgart 1922), S. 603; Ratzel, Fr., Völkerkunde I. Leipzig 1888, S. 104 (Schilde 18. 8. 1938); McTheal, G., The Yellow and Dark-skinned People of Africa South of the Zambesi. London 1910, S. 84. Dieser bemerkt „among some — not all — of the Hottentot clans there was a custom, which, though described by many early observers, was regarded by most writers of the nineteenth century without sufficient investigation as so utterly incredible that

suchte¹⁾. v. Mandelslo (1639) bemerkt nur, daß „den Knaben wird in der Jugend der lincke Stein ausgeschnitten²⁾“. Nieuhof (1653) dahingegen ist etwas ausführlicher und schreibt „het manvolk is groot van teellit of mannelijkheit. Doch bebben, naer men zeit, alle maer een klood of bal: want de moeder, zoo drae een knechtken gebooren wort, snyt dien de rechte klood af, en geest hem zee-water te drinken, en tabak te zuigen. Door het afsnyden van de rechte klood, worden zy gezeit vlugger, en vaerdiger tot loopen, gemacht te worden³⁾“.

Herport (1659) meint „dem Männlichen Geschlecht wird in ihrer Jugend die rechte Ballen ausgeschnitten / weil sie von Natur gar hitzig sind / über das Weibliche Geschlecht⁴⁾“, während sich Saar (1660) ganz v. Mandelslo anschließt⁵⁾. Schreyer (1669) teilt mit: „denen Knaben / wann sie 8 Jahr alt sind / wird der eine *Testiculus* . . . ausgeschnitten / geben vor / daß sie desto besser laufen sollen⁶⁾“, eine Motivierung, die später unter anderem von Böving angeführt wird⁷⁾. Ten Rhyne (1673) für seinen Teil schließt sich näher an Nieuhof an und schreibt „omnes vero quotquot nascuntur masculi alterutro castrantur statim a navitate testiculo; ne in frugifera terra, plures, quam alere possit, incolas recipiat; atque ut illi addunt, quo tante velocius possint currere⁸⁾“.

Tachard (1685) betont, daß die Operation die Schnelligkeit vermehren und bewahren sollte⁹⁾. De la Loubere meint, daß „la plûpart d'entre eux se sont eunuques à demy, pour estre plus propres aux femmes; & quand l'âge vient d'y renoncer, ils se sont eunuques tout à fait, pour se priver entierement de leur commerce, & jouïr d'une vieillesse plus saine¹⁰⁾“. Övington (1693) schließt sich ganz an Schreyer an, aber für seinen Teil glaubte er doch (ebenso wie ten Rhyne), daß es sich um eine Methode handelte, durch die man sich effektiv vor Überbevölkerung schützen wollte¹¹⁾.

they did not notice it. Yet it is practised at the present day by people who are certainly not of Hottentot blood, but who must have derived their language as well as many of their customs from Hottentot conquerors in bygone times. It stands to them in the same relation that circumcision does to many Bantu clans, that is, among them a youth cannot enter the society of men or take to himself a wife until he has become a monoreh“ (Hornell 31. 8. 1938). Leider erwähnt Theal nicht, welche diese Menschen waren, die bis in unsere Tage Monorchie hatten. Wenngleich mit großem Bedenken hat B. Struck (Die Kaphottentotten im Jahre 1688, Archiv für Anthropologie, Neue Folge 18, S. 75) vermutet, daß die Dama gemeint sein konnten.

¹⁾ Struck, ebd. S. 72.

²⁾ v. Mandelslo, J., Morgenländische Reise-Beschreibung. Schleswig 1658, S. 160.

³⁾ Nieuhof, J., Zee en Lant-Reize door verscheide Gewesten van Oostindien. Amsterdam 1682, S. 12.

⁴⁾ Herport, A., Eine kurtze Ost-Indianische Reise-Beschreibung. Bern 1669, S. 14.

⁵⁾ Saar, J., Ost-Indianische Funfzehen-Jährige Kriegs-Dienste. Nürnberg 1672, S. 157.

⁶⁾ Schreyer, J., Neue Ost-Indianische Reise-Beschreibung. Leipzig 1681, S. 34.

⁷⁾ Kolb, P., Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten. Frankfurt und Leipzig 1745, S. 150. „Böving schreibt die große Flüchtigkeit der Hottentotten dreyen Ursachen zu, worunter, nach seinem Vorgeben, die vornehmste ihr Gebrauch ist, einen Hoden wegzuschneiden.“

⁸⁾ Ten Rhyne, W., Schediasma de Promontorio Bonae Spei, The van Riebeeck Society 14 (Cape Town 1933), S. 142.

⁹⁾ Tachard, G., Voyage de Siam. Paris 1686, S. 101.

¹⁰⁾ De la Loubere, Description du Royaume de Siam II. Amsterdam 1700, S. 111.

¹¹⁾ Övington, J., Voyages faits à Surate, & en d'autres lieux de l'Asie & de l'Afrique II, Paris 1725, S. 200. Das Alter des Patienten sollte acht oder neun Jahre sein, und die Operation sollte sowohl die Schnelligkeit als auch den Mut steigern.

Eine gewisse Aufmerksamkeit muß auch Leguat (1691 und 1698) geschenkt werden, nach welchem „quelques-uns prennent pour une espece de Circoncision, ce que sont les meres à leurs enfans mâles nouveaux nez, lors qu'elles leur arrachent avec les dents le testicule droit, & qu'elles le mangent. Mais je m'arrête plus volontiers à ce qu les autres disent qu'elles prétendent pa là rendre les enfans plus agiles, & plus propres à la chasse. Quoi qu'il en soit, c'est une pratique générale entre les Hottentots dans la Province du Cap. Après que ces vilaines meres ont ainsi mutilé leurs pauvres petits enfans, elles leur sont boire de l'eau de mer, & leur mettent du tabac dans la bouche, croyant que ces deux choses jointes au retranchement qu'elles on fait, les rendent si forts & si souples, qu'ils pourront attraper des chevreuils à la course¹⁾“.

Für die Kaphottentotten verbleibt nun eigentlich nur Kolbs Schilderung; es kann jedoch bemerkt werden, daß sowohl Cowley (1686)²⁾ als auch Grevenbroek (1686 bis kurz vor 1726)³⁾ das Vorkommen der Monorchie erwähnen, jedoch ohne irgendwelche nähere Details.

Kolbs ausführliche Schilderung ist unter allen Gesichtspunkten außerordentlich interessant. Nach Kolb sollte die Sitte von allen „hottentottischen Nationen“ beobachtet werden. Der Patient wird mit Fett von einem eigens für diesen Zweck geschlachteten Schaf eingerieben, mit dem Rücken gegen den Erdboden gelegt und an Händen und Füßen gebunden, und der Sicherheit halber halten einige seiner Freunde ihn fest, so daß er sich nicht rühren kann. Darauf kommt der Operateur mit seinem Messer, „macht eine Oeffnung anderthalben Glieds groß in den Beutel, und drückt den linken Knoten heraus; welchen er sodann hinten, nicht an den Geäder- auch Harn- und anderen Gefäßen, sondern gleich zu Ende desselben, durch- und abschneidet. Hernach steckt er eine kleine Kugel von gleicher Größe, aus Schaafs-Fett, mit dem Pulver einiger heilsamen Arzney-Kräuter, und zumahlen des Buchu, vermischt, hinein; und nähet letztlich die Wunde sehr geschickt wieder zu. Er bedient sich zu dem Ende, des Beines von einem kleinen Vogel, statt einer Ahle, und der Sehne von einem Ochsen, oder gewöhnlicher von einem Schaaf . . .“.

Nach Kolbs Aussage muß die Operation mit großer Geschicklichkeit ausgeführt sein „ja es kann niemand der Verwunderung sich enthalten, wenn er betrachtet, wie schön der Schnitt wieder zugenähet ist“. Die Vorschriften, die der Patient während der ersten Rekonvalenssenzzeit befolgen mußte und die Festlichkeiten, welche die Eltern aus Anlaß der glücklich überstandenen Hodenexstirpation veranstalten, werden sehr ausführlich geschildert, sind aber in diesem Zusammenhang weniger von Interesse. Sie beweisen aber zur Genüge, daß die Exstirpation von religiösem Charakter war, und daß sie außerordentlich fest in der Vorstellungswelt der Kaphottentotten wurzelte.

Kolb erhielt die gewöhnliche Aufklärung, daß die Knaben zu Monorchchen gemacht wurden, damit sie desto schneller sollten laufen können, „gesetzt aber, dieses Verschneiden trüge etwas bey, so läugne ich doch, daß sie die Haupt-Ursache sey“. Durch eigene Untersuchungen erfuhr er statt dessen, „es seye seit undenklichen Zeiten ein Gesetz bey ihnen, daß kein Mann eine Frau erkennen dürfe, bevor man ihnen den linken Hoden ausgeschnitten. Dieses Gesetz halten sie so heilig, daß sie kein Exempel der Übertretung wissen. Verabsäumte jemand solches, so kostete es ihm

¹⁾ Leguat, F., Voyage et aventures en deux isles desertes des Indes Orientales II. Amsterdam 1708, S. 156.

²⁾ Cowley, Voyage autour du Monde (Dampier, G., Voyage aux terres Australes, Amsterdam 1711), S. 243.

³⁾ Grevenbroek, J., Gentis Africanæ circa promontorium Capitis Bonæ Spei vulgo Hottentotten nuncupatæ, The van Riebeeck Society 14, S. 208.

das Leben, ja das Weibsbild selber, das, ob zwar unschuldiger Weise, bey einem solchen Menschen geschlafen hätte, liefe in Gefahr von ihrem Geschlechte zerrissen zu werden“. Man versteht daher, daß „die Mädgens, ehe sie heyrathen, durch ihre Verwandten, bey dem Bräutigam vorläufig nachsehen, weil sie aus Schamhaftigkeit nicht selber die Untersuchung vornehmen dürfen“. Als äußerste Ursache der Monorchiesitte stellt Kolb schließlich fest, sie „entsteht aus der vesten Meynung aller Hottentotten, daß ein Mann, ohne Verschneidung, lauter Zwillinge zeuge¹⁾“.

Kolbs Monorchieschilderung wurde bald Gegenstand der Diskussion — die Ironie des Schicksals hat es ja so gefügt, daß es Mode wurde in allem, was Kolb schrieb, Fehlerhaftigkeiten zu entdecken. Thunberg gibt die Monorchie auf der Basis von Kolbs Autorität wieder²⁾, Maxwell fühlte sich veranlaßt das Problem durch eigene Untersuchungen zu studieren und wurde genötigt zu konstatieren, daß die Hodenexstirpation wirklich vorkam³⁾. Sparrman bestreitet für seinen Teil, daß die Monorchie jemals existiert hat, und betont „doch werde ich künftighin durch genauere Untersuchung den Leser in den Stand setzen darüber selbst zu urteilen⁴⁾“. Le Vaillant stützt sich auf Sparrman und kommt mit einem gesuchten Dementi⁵⁾, und Fritsch, der keine Spuren von der Hodenexstirpation entdecken konnte, entschied schließlich: „man kann nur die Vermuthung aufstellen, daß die Berichterstatter belogen wurden, indem die Eingeborenen ihnen aufbanden, sie schnitten den einen Hoden heraus, während sie in der Tat nur die Vorhaut entfernten⁶⁾“. Wie aber Ankermann bereits nachgewiesen hat, ist diese Theorie unhaltbar⁷⁾.

Nach Schapera sollte die Monorchie niemals bei den Nama vorgekommen sein⁸⁾. Er dürfte hierbei auf Wikar fußen, welcher bemerkt „zy wisten my ceremonies van de groote Namacquoas te vertellen die ik zelversona dato eenders onder de Eynikkoo en Korakkoo (waar ik onder gezworven hebbe) bevonden heb, behalven dat de Eynikkoo of Korakkoo den eenen bal uytsnyden, N. B. voorgeevende daarmede 't hartloopen te bevorderen; of 't daaraan helpt weet ik niet, maar sy kunnen byna teegen een peerd hartloopen, maar enige jonge Hott heb ik daar ook gevonden daar 't niet aan gedaan is⁹⁾“. (N. B. = den linken).

¹⁾ Kolb, ebd. S. 147—151.

²⁾ Thunberg, C., Resa uti Europa, Africa, Asia förrättad åren 1770—1779. Upsala 1789, S. 215.

³⁾ Schapera, I. and Farrington, B., The early Cape Hottentots, The van Riebeeck Society 14, S. 142.

⁴⁾ Sparrman, A., Resa till Goda Hopps-Udden I. Stockholm 1783, S. 187.

⁵⁾ Le Vaillant, F., Voyage dans l'intérieur de l'Afrique. Paris 1790, S. 293; ders., Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique II. Paris 1795, S. 167, 290ff. „Il n'y a pas un mot dans tout ce que Kolbe vient de dire, qui ne soit une fable.“

⁶⁾ Fritsch, G., Die Eingeborenen Süd-Afrikas. Breslau 1872, S. 333. Ders., Verunstaltungen der Genitalorgane im Orient, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 26, S. 458. Fritsch erwähnt (1872, S. 333), daß „die längliche Gestalt des Scrotum, in welchem ein Hode in der Regel viel höher liegt als der andere ... mochte wohl das ihrige dazu beitragen, der Fabel Glauben zu verschaffen ...“, eine Tatsache, die auch von Schapera erwähnt wird (Schapera and Farrington, ebd. S. 143). Dieselbe Beobachtung machte übrigens auch Barrow. Von den Gonaqua schreibt dieser, daß „as the means of increasing their speed in the chace ... the men had adopted a custom, which was sufficiently remarkable, of pushing the testicles to the upper part of the root of the penis, where they seemed to remain as firmly fixed and as conveniently placed as if nature had stationed them there“. Barrow, J., Travels into the Interior of Southern Africa I. London 1806, S. 234.

⁷⁾ Ankermann, B., Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Z. Ethnol. Bd. 37 (1905) S. 67.

⁸⁾ Schapera, I., The Khoisan Peoples of South Africa. London 1930, S. 71 bis 72. Vgl. Dornan, ebd. S. 216.

⁹⁾ Wikar, H., Berigt aan den Weleedelen Gestrengen Heer Mr. Joachim van Plettenbergh, The van Riebeeck Society 15 (Cape Town 1935), S. 80.

Wikars Angabe von den Koranna wird von Truter und Sommerville¹⁾, le Vaillant²⁾ und Conder³⁾ bestätigt. Weiter sind Belege vorhanden von den Geissikwa⁴⁾ und le Vaillant betont tatsächlich, daß „c'est chez les Gheys-siques exclusivement qu'est pratiquée . . . la sémi-castration; et elle l'est, sans exception, dans toutes leurs hordes . . .“⁵⁾. Die Exstirpation wurde darum vorgenommen, weil „ce fut une signe distinctif que leurs ancêtres, etant en guerre avec les nations voisines, imaginèrent pour se reconnoître“⁶⁾. Es ist nicht möglich gewesen weitere lokalisierte Hottentottenbelege zu entdecken, aber bei Schultze findet sich eine interessante, wenngleich mehr allgemeine Angabe aus dem früheren Deutschen Südwestafrika. Er bemerkt, daß „einem Hottentotten, der sich unverbesserlich nachts in die Hütten schlich, um allein schlafende Frauen zu vergewaltigen, wurde . . . ein Hoden ausgeschnitten, mit der Drohung, im Rückfall auch den anderen lassen zu müssen“⁷⁾. Hierzu kommt schließlich eine Bemerkung bei Truter und Sommerville. Diese erwähnen — nach einer Begegnung mit einer Buschmanngruppe — „two or three of these people were also, like the Koras, monorchides“⁸⁾.

Die Ausbreitung der Hodenexstirpation ist auf ein nordöstliches und ein südliches Gebiet beschränkt (Abb. 1), und es fragt sich, ob diese in Zusammenhang miteinander gebracht werden können oder nicht. Es ist naheliegend, zu versuchen, das letztere Gebiet als eine Folge der Süd-wanderung der Hottentotten zu erklären. Immenroth, Schmidt und Walk sind in der Tat auch der Meinung, daß Buschmänner⁹⁾ und Dama¹⁰⁾ die Hodenexstirpation von den Hottentotten übernommen haben, eine Theorie, die wohl vor allem durch eine Aussage bei v. Luschan befördert worden ist¹¹⁾. Dahingegen machen andere Forscher, z. B. Ellenberger

¹⁾ Truter and Sommerville, *An Account of a Journey to Leetakoo* (Barrow, J., *A Voyage to Cochinchina*, London 1806), S. 375.

²⁾ Le Vaillant, *Voyage*, S. 293.

³⁾ Conder, C., *The present Condition of the native Tribes in Bechuanaland*, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16, S. 78. Dornan will geltend machen, daß die Koranna niemals die Hodenexstirpation gekannt haben (Dornan, ebd. S. 216). Wie aus dem hier gesammelten Material hervorgeht, ist Dornan im Irrtum.

⁴⁾ Le Vaillant, *Voyage*, S. 293. Auf seiner Karte gibt le Vaillant an „horde de Gheys-siquois; Chez eux se pratique la mi (!) castration“.

⁵⁾ Le Vaillant, *Second*, II, S. 290. Vgl. S. 292. „... je remarquerai seulement que c'est presque toujours le père qui se charge de l'opération, et qu'ordinairement il la fait, à la naissance de son enfant“.

⁶⁾ Le Vaillant, *Second* II, S. 291. Diese Auslegung muß als ganz sekundär angesehen werden, und wir brauchen daher nicht mehr auf sie zurückzukommen.

⁷⁾ Schultze, L., *Aus Namaland und Kalahari*. Jena 1907, S. 230. Diese „Bestrafungsexstirpation“ scheint nur sehr selten vorgenommen worden zu sein. Schultze bemerkt nämlich „der diese Halbkastrierung vorgenommen hatte, starb kurz darauf, und darin sahen die Hottentotten des Kraals einen Fingerzeig, daß ihre Methode doch nicht ganz einwandfrei sei, und wandten sie seitdem nicht wieder an“.

⁸⁾ Truter and Sommerville, ebd. S. 383.

⁹⁾ Immenroth, W., *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika*, *Studien zur Völkerkunde* 6 (Leipzig 1933), S. 192; Schmidt, W., *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen*, *Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde* 6/7 (Stuttgart 1910), S. 48; Walk, L., *Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika*, *Anthropos* 23 (Sonderdruck), S. 72; ders., *Initiationszeremonien*, S. 17.

¹⁰⁾ Walk, *Initiationszeremonien*, S. 26. Vgl. Jensen, A., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*. *Studien zur Kulturkunde* 1 (Stuttgart 1933), S. 50.

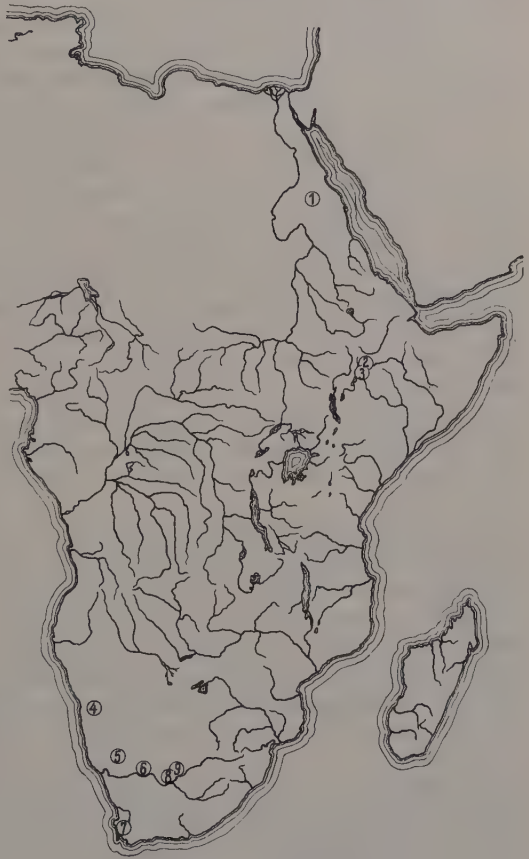
¹¹⁾ v. Luschan, F., *Bericht über eine Reise in Südafrika*. *Z. Ethnol.* Bd. 38 (1906) S. 869. „Einmal habe ich sogar einen sonst durchaus typischen Buschmann gesehen, der als Kind eine Zeitlang unter den Hottentotten gelebt hatte und damals nach der so eigentümlichen Hottentottenart beschnitten worden war.“

und Theal, geltend, daß die Hottentotten die Monorchie von den Buschmännern erhalten haben¹⁾).

Um in dieser Frage Klarheit zu gewinnen, muß man versuchen, die ursprüngliche Bedeutung der Exstirpationssitte zu ermitteln, und dann erhalten die Belege von den Kaphottentotten ausschlaggebende Bedeutung. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß die alten Kapreisenden gewöhnlich nur während einiger Wochen in Südafrika verweilen; sie hatten daher keine Zeit eingehendere Untersuchungen zu machen. Hierzu kommt

Abb. I. Verbreitung der Monorchie.

1. Bedja: Hartmann v. Heuglin.
2. Djandjero: Cecchi, Les Avanchers.
3. Sidama: Paulitschke.
4. Dama: Lebzelter, Walk.
5. Geissikwa: le Vaillant.
6. Eynikkwa: Wikar.
7. Kaphottentotten: Böving Cowley, Grevenbroek, Herport, Kolb, Leguat, de la Loubere, v. Mandelslo, Nieuhof, Ovington, ten Rhyne, Saar, Schapera and Farrington, Schreyer, Struck, Tachard, Thunberg.
8. Koranna: Conder, Le Vaillant, Truter and Sommerville, Wikar.
9. Buschmänner: Truter und Sommerville.



auch, daß diese Reisenden die althergebrachte Praxis ihrer Zeit befolgten und in ihre Tagebücher zahlreiche Details aus den Werken ihrer Vorgänger hineinarbeiteten²⁾).

¹⁾ Ellenberger, D., History of the Basuto. London 1912, S. 6. Ellenberger beruft sich hier auf McTheal, G., Portuguese in South Africa, S. 32 (Hornell 31. 8. 1938). Vgl. Walk, Initiationszeremonien, S. 24. „Ein sicheres Fehlurteil bedeutet es, sie (= die Exstirpation) von den Buschmännern herzuleiten ...“

²⁾ In der hier vorliegenden Studie brauchen wir eigentlich nur bei Leguats Monorchieschilderung zu verweilen, die etwas zweifelhafteren Charakters zu sein scheint. Leguat ist stark beeinflusst von der „Tradition“, die von Nieuhof ausgegangen ist. Man findet aber ein paar detaillierte „Neuheiten“, die jedoch als offensichtliche Übertreibungen rubriziert werden müssen. Sie sind zweifelsohne erfunden von Leguat, damit seine Schilderung dadurch über allem Zweifel erhaben sein und das Gepräge von genauer und wahrhafter Beobachtung tragen sollte. In gleicher Weise hat Leguat versucht, glaubhaft zu machen, daß er Hottentottenschürze beobachtet habe, aber auch hier ist seine Schilderung von solcher Beschaffenheit, daß er sich selbst bloßstellt (Lagercrantz, S., Ethnographical Reflections on „Hottentot

Kolb bemerkt, daß die Hottentottsweiber Zwillinge gebären würden, wenn ihre Männer nicht Monorchen wären. Die überwiegende Mehrzahl der Kapreisenden geben dagegen an, daß die Hodenexstirpation vorgenommen wurde, damit die Hottentotten schnell und mit Ausdauer laufen könnten, eine Auffassung die Schapera lächerlich findet¹⁾. Theal wollte geltend machen, daß die Sitte einen Initiations-Charakter habe²⁾, eine Auffassung, die von Walk kritisiert worden ist. Dieser ist statt dessen der Meinung, daß die Exstirpation möglicherweise als eine Reifezeremonie aufgefaßt werden könnte³⁾.

Lebzelters Schilderung von den Dama zeigt aber, daß die Hodenexstirpation auch als eine Art Jägerweihe gedeutet werden kann, und wir müssen dann auf die eurafrikanischen Jägerkulturen zurückkommen. In diesen war es ehemals Sitte, daß ein Jüngling sich nicht verheiraten durfte, bevor er den Beweis erbracht hatte von seiner Fähigkeit Weib und Kinder zu versorgen. Dieser wurde dargelegt durch eine Jagdprobe, die in ihrer ursprünglichsten Form darin bestand, daß er durch Hetzen ein größeres Wildbrets, gewöhnlich eine Antilopenart, erlegen sollte⁴⁾. In diesen Kulturen war die Hetzjagd mit ihren Variationen einer der charakteristischsten Züge⁵⁾. Es muß daher von großer Bedeutung gewesen sein, zu versuchen, Ausdauer und Schnelligkeit beim Laufen zu fördern. Man glaubte, obwohl die Ursache nicht zu erforschen ist, ein wirksames Mittel in die Hodenexstirpation zu finden, und darum wurde die Monorchie in die Jägerweihen der Buschmannkulturen einverleibt, wo sie allmählich überragende Bedeutung erhielt. Eine Unterlassung der Operation würde schließlich in der Tat bedeuten, daß man unfähig sei die Jagdprobe abzulegen, und das würde — wie wir gesehen haben — bedeutende Konsequenzen nach sich ziehen.

Es dürfte zweckmäßig sein, hier an Frobenius' Monorchielegenden von Nordafrika und Sudan anzuknüpfen. Die Legenden schildern bei den Haussa eine Jägerweihe, und der Höhepunkt derselben bildet ein Moment, da ein Leopard oder ein leopardenähnliches Wesen hervorstürzt und den Jünglingen einen Hoden wegreißt⁶⁾. In anderen Haussasagen wird betont, daß ein Hoden zerschlagen sein muß, bevor ein Jüngling auf seine erste Großwildjagd gehen darf⁷⁾. Von Adamaua wird erwähnt, daß ein Jüngling an der ersten männlichen Antilope, die es ihm zu erlegen gelingt,

Aprons“, Ethnos 2, S. 146). Es mag hervorgehoben werden, daß Nieuhof und seine „Bearbeiter“ irrthümlicherweise erwähnen, wie der rechte Hoden entfernt werden sollte und daß die Operation unmittelbar nach der Geburt vorgenommen werden sollte, was aus leicht ersichtlichen Gründen wenig überzeugend ist.

Rein kompilierte Belege finden sich auch z. B. in de Graaff, N., *Voyages aux Indes Orientales*, Amsterdam 1719, S. 15; Grasset-Saint-Sauveur, H., *Moers, loix et costumes (Africa)*, Paris 1796, S. 4. Die letztere Arbeit dürfte in diesem Fall von Kolb beeinflusst sein, die erstere ist dahingegen insofern von größerem Interesse, als die Monorchie in Graaffs eigener Relation nicht erwähnt wird. Vgl. Warnsinck, J., *De Reise van Nicolaus de Graaff, Werken uitgegeven door de Linschoten-Vereeniging* 33 ('s-Gravenhage 1930). Der „Beleg“ der französischen Auflage scheint von Saar entliehen zu sein.

¹⁾ Schapera, ebd. S. 72.

²⁾ Vgl. S. 201.

³⁾ Walk, Initiationszeremonien, S. 23.

⁴⁾ Immenroth, ebd. S. 209 (mit angeführter Literatur); Lebzelter, ebd. S. 28; v. Zastrow, B., *Die Buschmänner* (Schultz-Ewert, E. und Adam, L., *Das Eingeborenrecht II.* Stuttgart 1930), S. 416.

⁵⁾ Lagercrantz, S., Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen, *The Ethnographical Museum of Sweden*. Publication No. 5 (Stockholm 1938), S. 136 mit angeführter Literatur.

⁶⁾ Frobenius, L., *Monumenta Terrarum* (Erlebte Erdteile VII, Frankfurt am Main 1929), S. 33.

⁷⁾ Frobenius, ebd. S. 34.

einen Hoden entfernt, denn „sonst verwandeln sich die Tiere in Frauen¹⁾“. Sagen ähnlicher Art sind auch belegt von den Kabylen²⁾, Fulbe³⁾, Bisharin⁴⁾ und Ababde⁵⁾. Sie haben alle eines gemeinsam, nämlich die Geltendmachung, daß die Monorchie von alten hellhäutigen Jägervölkern getragen wurde. Sie zeigen aber auch, daß die Monorchie ein wesentlicher Bestandteil in einer Jägerweihe war, der in diese „hellhäutige Kultur“ gehörte.

Es dürfte darum klar sein, daß die Monorchie, was Afrika anbelangt, als für die Buschmannkulturen charakteristisch angesehen werden muß. Man sollte daher erwarten vom eurasischem Gebiet Vergleichsmaterial zu finden, aber nicht einmal in dem europäischen Volksglauben scheinen Überbleibsel von der Monorchie zu finden zu sein. Daher ist es vielleicht nicht berechtigt, das afrikanische Ausbreitungsgebiet von einer eurafrikanischen Einwanderung über Marokko herzuleiten.

Eine Stütze hierfür findet man auch bei einer Betrachtung des außer-afrikanischen Ausbreitungsgebietes der Monorchie, das auf die Südsee begrenzt zu sein scheint. Belege sind vorhanden von Australien (Gegend von Palmer-Fluß⁶⁾), Tonga⁷⁾, den Freundschaftsinseln (Niutabutabu) und den Karolinen (Ponapé). Wenigstens auf Ponapé war die Auffassung die, daß man den linken Hoden entfernte als ein prophylaktisches Mittel gegen Geschlechtskrankheiten, und außerdem wird betont, daß „die Mädchen einhodige Männer schöner und begehrllicher finden“⁸⁾. Trotzdem die Sitte einen so verschiedenen Charakter in der Südsee und in Afrika hat, dürfte man von Graebners Gesichtspunkt ausgehen können, daß irgendeine Form von Zusammenhang vorliegt⁹⁾. Dies ist kulturhistorisch gesehen nur möglich unter der Voraussetzung, daß es eine gemeinsame Quelle für die beiden Ausbreitungsgebiete gibt.

Eine solche Lösung wird auch durch die Tatsache angedeutet, daß die Monorchie von Asien über Arabien in Nordostafrika eingedrungen zu sein scheint. Daß diese Einwanderung in prähamitischer Zeit erfolgt ist, kann als sicher angesehen werden, denn die Monorchie wurde von den eurafrikanischen Jägerkulturen des Ostsudans aufgenommen. Den besten Beweis hierfür erbrachte Frobenius durch einen Vergleich der Ausbreitungsgebiete der Monorchie und der Beschneidung¹⁰⁾. Aber noch eine Stütze kann angeführt werden. Als die späteren hamitischen Einwanderer nach und nach hinreichend stark herangewachsen waren, um ihre Vorgänger zu vertreiben, bewahrten sie die Erinnerung von den charakteristischsten Eigenschaften derselben. Sie waren hellhäutige Jäger mit einer von der Monorchie beherrschten Jägerweihe. Und als die Hamiten ihre Wanderungen durch den Sudan begannen, da führten sie die Monorchielegenden mit sich, und auf solche Art entstand das große Ausbreitungsgebiet derselben, das — wie Frobenius¹¹⁾ und nach ihm Jensen¹²⁾ gezeigt haben —

1) Frobenius, ebd. S. 35.

2) Frobenius, L., Reife des Mannes, Atlas Africanus 3 : 12.

3) Frobenius, Monumenta, S. 35. 4) Frobenius, Monumenta, S. 41.

5) Frobenius, Monumenta, S. 43. 6) Ratzel, ebd. II, S. 85 (Schilderung 18. 8. 1938).

7) Mariner, W., An Account of the Natives of the Tonga Islands. London

1818, I S. 329; II, S. 246 ff. Nur Operation.

8) Finsch, O., Über die Bewohner von Ponapé. Z. Ethnol. Bd. 12 (1880) S. 316. Die Operation wurde im 7. oder 8. Lebensjahr des Patienten mittels eines geschärften Stückes Bambus vorgenommen.

9) Graebner, Fr., Thor und Maui, Anthropos 14/15, S. 1111 (Schilderung 18. 8. 1938).

10) Frobenius, Reife. Vgl. auch Jensen, ebd. S. 51.

11) Frobenius deutete diese Legenden als seiner Mahalbikultur angehörig, die am ersten als eine Variante von der althamitischen Kultur aufgefaßt werden sollte. Frobenius, Monumenta, S. 58; Reife. Vgl. auch Frobenius, L., Kulturgeschichte Afrikas. Leipzig 1933, S. 80.

12) Jensen, ebd. S. 51; Im Lande des Gada. Stuttgart 1936, S. 44.

unbedingt als hamitisch anzusehen ist. Es ist auch von Interesse, notieren zu können, wie die Legende hinunter nach Negerafrika gelangte, wo sie bei den Basonge in einer mehr speziellen Form ausgebildet wurde¹⁾.

Wir sind aber den Ereignissen vorausgeeilt und kehren daher zu den Buschmannkulturen zurück. Die Monorchie fand scheinbar nur Aufnahme bei den Jägerkulturen im Nordostsudan, die Buschmänner führten aber die Exstirpation mit sich auf ihrer Wanderung gegen Süden, und darum müssen die nord- und südafrikanischen Ausbreitungsgebiete in einem Zusammenhang gesehen werden²⁾. Unten in Südafrika wurde die Exstirpation später sowohl von den Dama als den Hottentotten übernommen. Bei den ersteren wurde die Monorchie nicht so gewöhnlich, bewahrte aber ihren Charakter als Jägerweihe. Bei den letzteren wiederum erhielt die Monorchie einen bemerkenswert starken Halt, hatte aber schon zu Kolbs Zeit ihren Charakter einer Jägerweihe verloren, für eine solche gab es übrigens kaum Existenzberechtigung in der Hottentottenkultur. Die Operation wurde vorgenommen weil man besser laufen sollte (also nur eine schwache Erinnerung an die alte Bedeutung), man bewahrte jedoch die strenge Forderung der Buschmannkulturen auf Exstirpation, suchte sie aber mit der Zwillingsgefahr oder anderen, ebenso sekundären. Erklärungen zu motivieren. Schließlich versagten aber auch diese, und die Exstirpation lebte vielleicht nur fort als eine sehr selten benutzte Bestrafungsmethode³⁾.

Auch andere Gesichtspunkte könnten ins Feld geführt werden. Bergmann hat ermitteln wollen, ob Monorchie und Beschneidung in irgendeinem Zusammenhang zueinander stehen⁴⁾, und Jensen hat einen Zusammenhang zwischen Monorchie, Kastration und Eunuchismus sehen wollen⁵⁾. Der erste Gesichtspunkt dürfte nicht geeignet sein, weitere Perspektiven zu schaffen, derjenige Jensens dahingegen aktualisiert mehrere interessante Fragen, während er gleichzeitig ein Indizium dafür bringt, daß die Monorchie von Asien hergeleitet werden muß.

Afrikanische Wild- und Buschgeister.

Von

Hermann Baumann, Berlin.

In früheren Arbeiten⁶⁾ wurden schon bei Versuchen, eine eurafrakanische (Steppen-)Jägerkultur Afrikas herauszuarbeiten, die Mythen um den „Herrn der Tiere“, den Buschgeist oder Buschdämon, den göttlichen Wild-

¹⁾ Frobenius, L., Dichtkunst der Kassaiden, Atlantis XII (Jena 1928), S. 97.

²⁾ Was die nilotische Monorchie anbelangt, so ist diese in erster Linie als eine Geburtsanomalie anzusehen, was in hinreichendem Grade die „schlechten Eigenschaften“ der nilotischen Monorchiekinder erklären dürfte. Eine theoretische Möglichkeit ist vorhanden, daß diese Auffassung durch einen altertümlichen Kontakt mit den Buschmännerkulturen verstärkt sein kann, aber Beweise hierfür dürften schwer zu erbringen sein.

³⁾ Ich kann nicht Schultzes Auffassung teilen, daß derartige Fälle vielleicht Anlaß zu der Vorstellung gegeben haben, daß halbseitige Kastrierung ein Brauch der Hottentotten sei (Schultze, ebd. S. 320).

⁴⁾ Jensen, S. 50. Die Originalquelle (Bergmann, Fr., Origine, signification et histoire de la Castration, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari 2, S. 329) nicht zugänglich.

⁵⁾ Jensen, Beschneidung, S. 51.

⁶⁾ H. Baumann: Die afrikanischen Kulturkreise; in „Africa“. 1934. S. 135 f. Derselbe: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936; zusammenfassend S. 388 ff.

hüter und den Tierheroen dieser Schichte zugesprochen. Diese Jägerkultur läßt sich bis ins Jungpaläolithikum Afrikas zurückverfolgen und wurde scheinbar von einer hellfarbigen (mongoliden?) Rasse kleiner Statur — wenn auch nicht pygmäisch — verbreitet. Die Buschmänner und Kindiga Ostafrikas — deren khoisanische Rassenelemente nun durch das Zeugnis Kohl-Larsens (s. Umschau 1937 S. 252) feststehen und die auch kulturell und sprachlich mit den Buschmännern manches gemeinsam haben — stellen den letzten, rezenten Ausklang einer Völker- und Kulturbewegung dar, die mit dem Capsien Nordafrikas begann und mit Wilton-Smithfield in Südafrika endete und so bis in die Neuzeit andauerte. In einer eben im Erscheinen begriffenen „Völkerkunde Afrikas¹⁾“ sollen die Züge dieser Jägerkultur besser zur Darstellung gelangen, als es früher möglich war.

Dieser Kultur nun sind auch mit größter Wahrscheinlichkeit zwar nicht der gesamte Totemismus, aber doch seine älteren Formen zuzusprechen. Tatsächlich ist der Totemismus nur aus der Jägermentalität zu begreifen. Noch im Gruppentotemismus, der eben nicht die Grundform ist und sich wohl in der Kontakt- und Mischzone der Pflanze (in Afrika: Altnigritier) mit den Steppenjägern entwickelt haben dürfte, liegen eingebettet zahlreiche Elemente des „protototemistischen“ Komplexes, der für die Jägerkultur charakteristisch ist. Diesen protototemistischen Komplex bilden allerlei Ideen, Riten, Institutionen usw., die das enge Verhältnis des Menschen zum Tier zum Gegenstand haben, ohne daß aber aus diesem symbiotischen Zustand eine feste gesellschaftliche Ordnung (mit oder ohne Heiratsregeln) erwüchse. Diese feste, soziale Umformung zum Gruppentotemismus kann überhaupt erst nach der Seßhaftwerdung vollzogen sein oder mindestens unter dem Einfluß seßhafter Völker. Je weiter der Gruppentotemismus von seinem Ausgangspunkt absteht, desto stärker treten seine sozialen Elemente hervor und bringen die religiösen und mythischen Sinngehalte, wie sie im Prototemismus noch rein in Erscheinung treten, zum Erstarren oder gar zum Auslöschen. Der Gruppentotemismus wird aber um so älter und urwüchsiger sein, je mehr Elemente des protototemistischen Komplexes an ihm festzustellen sind, je größer die religiöse Auffüllung seiner Erscheinungsformen ist (Tierversöhnungsriten, Beopfern, fühlbares Zusammengehörigkeitsbewußtsein, Totemtier als hilfreiches Tier und Ahnherr usw.), je schwächer aber auch die soziale Seite ausgebaut ist (durch Individualtotemismus begründeter Clantotemismus, Fehlen der Exogamie und bestimmter Heiratsregeln).

Dieser „Protototemismus“ setzt sich neben vielen anderen Elementen zusammen aus sprunghaft oder kompakt, jedenfalls ohne System auftretenden Ideen eines engen Zusammengehörigkeitsgefühls von Mensch und

¹⁾ „Völkerkunde Afrikas“ von H. Baumann, R. Thurnwald und D. Westermann. Essen 1939. Hier ist auch die Verbreitung der eurafrikanischen Jägerkultur, die wegen ihrer Capsienbezüge so genannt wurde, in Wort und Karte dargestellt. Es soll nur kurz auf die Völker und Gebiete hingewiesen werden, in der sie am stärksten in Erscheinung tritt: Buschmänner, Berg-Dama, Hottentotten, Kindiga, Ndorobo, Boni, Watet, Sanye-Ariangulu, Midgan-Somali, Jägergruppen am Südrand der Sahara: bei Tagant, die Gow, Kalle, Kerebina, Manga-Berri-Berri, Thony usw. Das Jägertum erscheint aber auch innerhalb der Hirten und Pflanzbauern, teilweise in noch gut faßbaren Jägerberufen und Klassen mit eigenem Ritual, so etwa im Südkongo und in Angola (Yaka, Lunda, Cokwe, Lamba, Kete, Nkoya-Mbwela, Mbundu-Selle usw.) im zentralen Ostafrika (z. B. Nyamwezi, Fipa, Safwa, Hehe, Ndamba usw.) in Nordostafrika bei Bisharin und zahlreichen Araberstämmen, bei allen Völkern an der Nordkongogrenze (besonders Banza, Urbewohner des Zandegebietes, Baya, Kelle, Mindassa usw.) bei Splittern in Adamaua, Nordtogo und im Hinterland der Gold- und Elfenbeinküste (Malabu, Barba, Grussi usw.).

Tieren. Es mag auf der menschlichen Seite ein Einzelwesen, das Geschlecht (Geschlechtstotemismus) oder ein ganzer Stamm (Stammestotemismus) stehen, wichtig ist nur, daß aus diesem Verhältnis noch kein System zueinander in Verbindung tretender menschlicher Gruppen erwächst. Zu solchen Erscheinungen gehören außer der Vorstellung von tierischen Buschgeistern, Tierherren und Tierheroen vor allem alle Formen des Individual-, Geschlechts- und Stammestotemismus, wobei der letzte meist als über die ganze Volksgemeinschaft verbreiteter Tierkult (Bärenkult, Tigerkult usw.) in Erscheinung tritt, weiter den Glauben an tierische Schutzgeister, Alter-Ego, „Buschseelen“, an die Wiedergeburt im Buschtier, an Tierverwandlungen (einschließlich der Wertiere), an tierische Gehilfen der Medizinmänner und Hexen usw. Tiervermehrungsriten, erotische Tiertänze und Tierpantomimen, Jagdversöhnungsfeiern, feierliche Bestattung der toten Tiere — alles das gehört in diesen Zusammenhang und findet sich schon in den ältesten Phasen der Wildbeutekulturen. Die neuesten Forschungen über Buschmänner und Pygmäen zeigen nun auch hier, daß derlei Dinge schon in diesen Altvölkern in besonderem Umfange anzutreffen sind. Während aber die Pygmäen einen Clantotemismus zur Entwicklung bringen konnten, der jedoch in seiner Sättigung mit protototemistischen Bestandteilen einen recht urwüchsigen Eindruck macht¹⁾, fehlt den Buschmännern eine solche soziale Ausgestaltung ihrer vielgesichtigen protototemistischen Mythik und Religion.

An dieser Stelle soll nur erst eines dieser charakteristischen vortotemistischen Elemente zur Besprechung gelangen: der Wildhüter und Buschgeist. Es handelt sich allerdings um ein Element, dessen Beziehungen zu wirklich totemistischen Formen gerade nicht sehr sinnfällig sind²⁾, um so stärker tritt der echt jägerische Charakter und die über Afrika hinausreichende, weltweite Gültigkeit der damit verbundenen Ideen zutage³⁾.

Bei der entscheidenden Bedeutung der Buschmänner für die gesamte eurafrikanische Jägerkultur ist es natürlich wichtig, die einschlägigen Ideen um die Buschdämonen bei diesem eigenartigen Restvolk kennenzulernen.

Tatsächlich findet sich hier fast der gesamte mythische Ideenkomplex um den Buschgeist erhalten, von den einzelnen Stämmen in immer wieder neuen Formen abgewandelt. Als Heilbringer oder Nationalhelden bilden sie das Lieblingsobjekt buschmännischer Mythik und vermochten stellenweise den Hochgott ganz zu verdunkeln oder durch Verschmelzung mit ihm umzugestalten.

An der Spitze dieser in reicher Vielfalt vertretenen Gestalten steht Kaggen, der mit der Mantis Religiosa identifiziert wird und besonders den Südbuschleuten bekannt ist. Weiter sind zu erwähnen der Xue der Ost-Kung (nach Bleek), der Huwe der Angola-Kung (nach D. Bleek), der Nawa-Gauab der West-Kung (nach Lebzelter), der Hise und Gaua der Naron und Auen, der Iseb der Heikom und der Ngo — auch ein Insekt — der

¹⁾ Der Verdacht liegt nahe, daß die Clanorganisation, wie so manches andere, ein Erbe der symbiotisch mit den Pygmäen lebenden Waldnegern, die fast alle einen recht ähnlichen Totemismus besitzen, darstellt.

²⁾ Wie aber auch aus solchen Buschgeistideen des protototemistischen Komplexes jederzeit eine gruppentotemistische Einstellung entstehen kann, zeigte Meek (A sudanese kingdom. London 1931. S. 419) ein Jukun-Mann: „That the spiritual leader of a herd might be the ancestor of the hunter and might, from feeling of vindictiveness, continually inhibit living members of this family from killing any animal of the herd or species, so that finally all the members of the hunter's family would give up making the attempt. They did not appear, however, to be a normal Jukun belief.“

³⁾ Es besteht die Absicht, auch die übrigen Elemente des protototemistischen Komplexes in ähnlicher monographischer Art zu behandeln.

Südostbuschleute. „Diese meist in Insektengestalt auftretenden mythischen Wesen sind meines Erachtens reine Buschdämonen und die typische Buschmannausprägung der Jagdgötter der höheren Wildbeuterstufe“: so war meine frühere Kennzeichnung¹⁾ dieser mythischen Kategorie. Sie wirken als Orakelwesen, einen guten Jagderfolg voraussagend, als Gehilfen eines Gottes, haben Namen, die auf „Busch“ oder „Baum“ hinweisen („Hise“ usw.), sind Wildschützer, Besitzer der Zaubermittel, Leiter der Jünglingsweißen, schufen die Wildarten und ihre Farben, benannten die Wildtiere, erleben fabelhafte Abenteuer voller magischer Kniffe, die in einem großen skurillen Legendenkranz erzählt werden — kurz stellen den Inbegriff der Wunschträume der Buschmannjäger dar. Teilweise fließen diese Gestalten mit dem Hochgott, der oft den gleichen Namen trägt, zusammen; das ist so vor allem beim Cagn und Kaang der Südostbuschmänner, aber auch bei anderen Randgruppen (z. B. „Thora“-„Huwe“ der Tatibuschmänner nach Dornan; „Huwe“ der Okavango-Kung nach Vedder; „Erob“ der Ovambobuschleute nach Lebzelter). Wir werden diesen Buschgeist aber auch im Heitsi-Eibib der Hottentotten wieder erkennen.

Eine kurze Übersicht des Materials, das die Gestalt dieser Buschdämonen erhellt, ist nicht zu umgehen.

So ist der Hise der Naron ein typischer Vertreter dieser Art. Er wohnt im Osten. Sein Name deutet auf seine Wesensart hin („hi“ = Baum oder Busch). In alter Zeit waren die Bäume und Tiere Menschen, bis eines Tages Hise gebot, daß sie zu Bäumen und Tieren wurden. Er tritt in den Tänzen der Jünglingsweihe auf. Die Medizinleute vertrieben ihn jedoch (!) Einige meinen, er sei eine Art Weib, andere, er sei nur drei Fuß hoch, habe einen flachen Kopf, unter dem rote Augen sitzen, einen schwarzen Körper, Flügel und Klauen²⁾. Vieles in dieser Beschreibung erinnert an die pygmäischen Waldgeister des Iturigebietes (s. unten). Zwar kennen der Naron neben Hise auch noch seinen Bruder, den Wind- und Gespenstergott Gauwa. Deutlich fühlt man aber hier die Einwirkung der Götter und Geister der Bergdama und Hottentotten, deren Religion und Mythik gerade in der Gestalt ihres Gamab-Gauab als Strandgut wiederholt in der Buschmannwelt anzutreffen ist (D. Bleek, op. cit. S. 26).

Dagegen zeigt der Gaua der Auen alle Hisemerkmale. Er ist der die Initiationsweißen der Knaben beherrschende Buschdämon. Es wird erzählt, wie der Buschmann Tji-Tji von Gaua „auf der anderen Seite“ in den Gebrauch des „Buschmannrevolvers“ (besser „Buschmannzauberbogens“) eingeweiht wurde. Er hatte einen Wildbock erlegt, als ihm Gaua erschien, den Erschrockenen beruhigte, aus den Hörnern des Bockes die Zauberpfeile verfertigte und ihn den ai-Tanz lehrte. Von dieser Zeit an kennen die Buschleute die Zauberei. — Wir werden sehen, wie dieses Motiv von der „Erwerbung der Zaubermittel“ durch den größten Teil der Buschgeistmythologie hindurchgeht, ja geradezu typisch für diese zu sein scheint. Die Kung von Angola, deren Religion Miß D. Bleek skizzierte (Archiv für Anthropologie 1927. S. 54f.), stellen neben ihren Buschgeist „Huwe“, der dem Hise der Naron völlig entspricht, wie bei diesen einen gespenstischen in der Erde hockenden Wind- und Gewitterdämon Gaua. Huwe ist „der Wald“, tritt bei der Jünglingsweihe im Busch, manchmal als zweigeschlechtliches Wesen auf und heißt auch „kleiner Neumond“. Miß Bleek vermutet in ihm einen Buschgeist, der das Gedeihen von Bäumen, Gräsern

¹⁾ H. Baumann: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin 1936. S. 18.

²⁾ D. Bleek: The Naron. Cambridge 1928. S. 24ff.

³⁾ Fourie, in „The Natives of S. W. Africa. Cape-Town 1928. S. 104.

und des Wildes bewirkt. Es ist kennzeichnend, daß sein Partner Gaua, der mit seinem chthonischen — an den Kalunga der Ambo erinnernden — Wohnort deutlich die Einwirkung dieses mutterrechtlichen Volkes zeigt, der Mädchenweihe vorsteht. Der Jagd- und Wilddämon gehört eben durchaus einer Welt der Männer an.

Vom Nawa-Gauab der Kung sagt Lebzelter (P. W. Schmidt-Festschrift. Wien 1928. S. 409): „Am Abend vor der Jagd bitten die Doktoren „den“ Gauab um Hilfe. Er führt die Jäger auf die Spur, er lenkt den Pfeil, er läßt das Gift wirken. Ihm wird daher auch von dem Fleisch geopfert (es wird ins Feuer geworfen¹⁾), weil er sonst Krankheit schickt. Wenn dem Gauab eine Frau gefällt, dann bricht er einem Wild die Knochen und führt die Frau an die Stelle, wo das Wild liegt.“ Es handelt sich hier um den Obergauab, den man auch Nawa nennt und der als „Vormann“ der Geister gilt. Er ist gut und böse und der Herr aller kleinen Gauab (a. a. O. S. 407). die nichts anderes als die aus dem Grabe auferstandenen Toten sind (a. a. O. S. 410). Er erscheint auch in der gefürchteten Windhose. Die vielfältigen Parallelen dieser Gottheit zu entsprechenden Gestalten der Pygmäenmythologie (s. unten S. 217) sind offenbar.

Die bekannteste Buschgeistgestalt der kleinen, südafrikanischen Jäger ist aber fraglos der „Kaggen“ der Südbuschleute (Kham), über dessen zahllose Zauberauentuer, Streiche und Eulenspiegeleien durch Bleek eine erstaunlich reichhaltige Literatur vor uns ausgebreitet wurde. Er wird der Gottesanbeterin (*Mantis religiosa*) gleichgesetzt und hat eine weitverzweigte tierische Verwandtschaft, die in den Märgen eine wichtige Rolle spielt²⁾. Ursprünglich sollen alle diese Tierhelden einmal „Menschen der alten Rasse“ gewesen sein, ehe sie zu Tieren wurden. Verehrt wird Kaggen nicht, obwohl er schöpferische Fähigkeiten zeigte — denn er schuf den Mond! In einer Geschichte „wie Mantis den Böcken ihre Farben gab“ verteilt Mantis den Gams- und Springböcken, den Eland, Hartbeest und Quagga die verschiedenen Farben entsprechend den Bienenarten und ihrem Honig³⁾. Diese Angabe charakterisiert ihn deutlich als „Herrn des Wildes“. Er ist ein Wahrsager und Seher, dessen Träume wahr werden.⁴⁾ Das ist um so bedeutungsvoller als der Verdacht besteht, daß die *Mantis religiosa* auch von den Buschmännern und nicht nur von den Hottentotten als Orakeltier benutzt wird⁵⁾.

Das tut man auch mit dem „Ngo“ der Südostbuschleute von Macolong, einer Fliegenlarve (? „caddis worm“). Man befragt das Tier vor der Jagd und nennt es „Kaang“ wie den dortigen Hochgott, in den allerdings ebenfalls die Buschgeistidee eingegangen ist⁶⁾. Die Südostbuschmänner am oberen Oranje scheinen gleichfalls einen Buschgeist, der den Tänzen beiwohnt und das Wild zeigt, zu kennen. Er heißt „Ko“, soll weiblich sein und einen Diener „Gauna“ haben. Von dem Wild, das diese Dämonin ihnen zeigt, müssen bestimmte Teile immer von bestimmten Menschen gegessen werden. „Ko“ ist sehr hell, weiß und leuchtend. „Ko“ ißt nur Feldzwiebeln und kommt aus der Erde. Wenn sie verschwindet, „kommen ihre Nymphen und tanzen auch mit“ (Campbell: Reisen in Südafrika. Weimar 1823. S. 169ff.). Vielleicht ist dieser Ko der Ngo der Makolong-

¹⁾ Es ist bemerkenswert, daß die Gabun-Pygmäen ihr Opfer für den Elefantendämon (Fett im unberührten Blatt!) ebenfalls ins Feuer werfen! (s. unten). Auch in Zulumythen (s. S. 227) treffen wir das Motiv.

²⁾ Gute Übersicht dieser Seite Kaggens in D. Bleek: *The Mantis and his friends*. Bushman Folklore. Cape Town 1923. Einleitung.

³⁾ Bleek: *The Mantis* . . . S. 10.

⁴⁾ Siehe u. a. Bleek: in *Africa* Bd. 2 (1929) S. 305.

⁵⁾ Siehe darüber H. Baumann: a. a. O. S. 17f.

⁶⁾ Siehe Arbousset-Daumas, zitiert bei Baumann S. 17.

buschleute, der ja auch das Wild auf die Bitten des Jägers hin gibt. Ein sterbende Vater erzählte davon seinem Sohn (Arbousset, zitiert bei Sollas: *Ancient hunters* London 1911. S. 296): „My son, when thou goest to the chase, seek with care Ngo and ask food from him for thyself and thy children. Mark after thy prayer if he move his head, describing an elbow, and that very evening thou shalt bring to thy mouth a portion of game, which thou shalt hold between thy teeth, and shalt cut it with thy knife, with thine arm bent, describing an elbow, like our Ngo.“ Bleek-Lloyd¹⁾ bringen den Kaggen-Geschichten recht ähnliche Erzählungen von den Kung, deren /Xue hier die Rolle des Kaggen spielt. Es ist nun interessant, daß auch das Würfelorakel²⁾ dieser Kung /Xue oder Khu heißt und ebenso auch der Hochgott bezeichnet wird. Überall treten hier scheinbar die Buschgeister als Orakeltiere in Erscheinung, gleichzeitig aber auch als Trabanten einer Gottheit, deren Namen sie als Gottestiere tragen. Es ist zu vermuten, daß auch neben Kaggen noch ein solcher gleichnamiger Hochgott steht, wenn ihn uns auch die Bleekschen Texte nicht enthüllen. Die Parallele zu den Pygmäengottheiten ist frappant: auch Tore ist ein Buschgeist, neben dem ein namenloser Hochgott steht, der oft ebenfalls als Tore bezeichnet wird (s. unten S. 215 f.).

Völlig verschmolzen ist der Buschgeist mit dem Hochgott bei den Südostbuschleuten. Der Cagn der Malutibuschmänner ist verehrter Hochgott, der alle Dinge schuf und früher nur gut war. Die Aussprüche aber, daß sie seinen Wohnort nicht kannten, „daß das aber sicher die Elands wüßten“ und „wo die Elands wie Vieh in Hürden wohnen, da ist Gott“ zeigen deutlich, daß im Cagn als Gottesidee auch eine Gestalt wie die des namensgleichen Kaggen enthalten ist. Sein Weib Coti gebiert ein Elandkälbchen! Auch der Legendenschatz um Cagn ähnelt sehr dem des Kaggen und wieder anderen Tierheroengeschichten des Sudan³⁾.

Auch der Kaang der Macolongbuschleute (s. oben) enthält einen gleichartigen Buschgeisteinschuß. Auch er ist vermutlich der Herr des Initiationstanzes, er herrscht über das Wild und verlieh allen Tieren ihre Besonderheiten⁴⁾.

Schließlich sei zum Abschluß dieses Teiles erwähnt, daß auch der Heitsi-Eibib der Hottentotten früher schon in seiner Zusammensetzung aus einem manistischen (hottentottischen) und einem jägerischen (buschmännischen) Bestandteil erkannt wurde⁵⁾. Dieser Nationalheros der Hottentotten verrät schon in seinem Namen (Heitsi-Eibib, Heiseb, Heigeib) die Verwandtschaft mit dem Hise der Buschmänner (Hei = Baum!). Vedder nennt ihn geradezu einen Busch- oder Waldgeist. Die animalische Seite ist allerdings von der menschlichen völlig verdeckt. Auch er gibt Jagdglück und zeigt, wie die wilden Tiere zu erlegen sind; er wohnt im Osten wie Hise und gilt als „Wahrsager“ und Seher wie der Buschmann-dämon. Es ist sehr bezeichnend, daß ihm die Nama die Buschmannmalereien zuschreiben, ebenso wie die Steinhäufen, die durch Werfen von Steinen von Passanten vermehrt werden (sog. „Heitsi-Eibib-Gräber“). Da wie dort handelt es sich um gute Leitfossilien der eurafrikanischen Jägerkultur.

¹⁾ *Specimens of Bushmen-Folklore*, London 1911. S. 404ff.

²⁾ Dieses Würfelorakel ist fraglos so alt wie die Jägerkultur selbst, das zeigt die afrikanische Verbreitung deutlich, wie allein schon das bezeichnende Vorkommen bei Buschmännern und Pygmäen beweist. Dasselbe darf von den Tierorakeln gesagt werden.

³⁾ Siehe Baumann, a. a. O. S. 8f. und Orpen: *Folklore* 1919, S. 139ff.

⁴⁾ Arbousset-Daumas; zitiert bei H. Baumann: *Schöpfung* . . . S. 17.

⁵⁾ H. Baumann, a. a. O. S. 12ff., 19f.

Es wird vorteilhaft sein den buschmännischen Belegen für das Wildgeistvorkommen gleich die entsprechenden Vorstellungen der zentralafrikanischen Pygmäen anzuschließen. Finden wir auch hier die gleichen oder verwandte Ideen wirksam, so erscheint die jägerkulturelle Zuordnung der Wild- und Buschgeisttraditionen bei anderen als jägerischen Völkern von vornherein besser fundiert. Tatsächlich ergaben die neuesten Forschungen von Trilles, Costermans, Schebesta und Schuhmacher eine Fülle des einschlägigen Materiales, das seiner Bedeutung für die ganze Frage wegen eingehender behandelt werden muß.

So ist auch den Ituri-Pygmäen die Wildhüteridee nicht unbekannt und zahllos sind die Vorstellungen über die Waldgeister, die den dämmerigen Urwald bevölkern. Schebesta „(Bambuti“ Leipzig 1932; „Der Urwald ruft wieder“. Salzburg 1936) und Costermans (in „Congo“ 1938 Bd. 1 S. 539ff.) bringen eine Menge interessanten Materials darüber. Auch in dieser Frage bilden wie in vielem anderen (z. B. Clantotemismus mit Tierwiedergeburtsideen) die Pygmäen eine kulturelle Einheit mit den Völkern des nördlichen Kongo, denn alle Negriden um das Gebiet der Ituripygmäen herum kennen ähnliche Walddämonen und Buschgeister. Schebesta erzählt von seinen Lesepygmäen (Efe), daß sie dem heiligen Gottestier, dem Chamäleon¹⁾, das mit dem Stammvater verschmilzt, die Geburt der ersten Menschen, der Bäume und die Benennung der Tiere verdanken, denn es zerhieb den hohlen Urbaum, bis aus seinem Inneren mit einer Wassersflut das erste Paar herausgeschwemmt wurde. Es pflanzte auch mit den Früchten dieses Weltbaumes alle Baumarten an und benannte sie. Als Gott die Himmelsziege (?) herabschickte und von ihr alle Tierarten geboren wurden, benannte auch diese das Chamäleon zuerst (Schebesta: Der Urwald ruft wieder. S. 123f.).

Dieses Benennen der Tierarten und Bäume durch einen tierischen Kulturbringer, der zugleich ein Tier Gottes ist, erinnert uns natürlich sofort an die Tierheroen der Buschmänner. Die Übereinstimmung mit Cagn wird noch stärker, wenn wir hören, daß das Wild des Waldes „die Ziegen der Gottheit“ genannt werden. Es liegt nahe die Bantuinterpolation „Ziege“ durch „Antilope“ zu ersetzen, um die Parallele zum Cagn und Kaggen der Buschmänner vollständig zu machen, denn Cagn wohnt ja da „wo die Elands wie Vieh in Hürden wohnen“ und Kaggen gab dem Wild Namen und Farben und schützt es als sein Herr (s. oben S. 211²⁾).

Den Ituriwald bevölkern, wie schon gesagt wurde, zahlreiche Buschdämonen, deren schreckerregendem Äußeren und Wirken — sie verbinden sich meist mit dem heulenden Sturm, dem Echo oder der Windhose — sowohl die banger Gemüter der Pygmäen, als auch die der Mamvu, Lese, Banyari, Logo usw. erliegen. Als Muri-Muri oder Mado sind sie allen diesen

¹⁾ Auch bei den Gabun-Pygmäen treffen wir das Chamäleon als Bote der Geister (yerwa) oder Gottes. Es kündigt gute Jagd an und muß respektiert werden. Die streng verbotene Tötung dieses Tieres muß, wenn sie doch einmal erfolgt, durch einen besonderen Akt gesühnt werden. Alle begonnenen Unternehmungen, besonders die Jagd, haben zu ruhen. Das tote Tier wird dann im Lager oder in einer künstlichen Hütte im Busch, die das Lager darstellt, in ein Feuer geworfen und verbrannt. Man spricht dabei: „Kehre zurück zu dem, der Dich gesandt hat“. Auf das Feuer uriniert man und man hütet sich, später auf diesen Platz zu treten (Trilles: Les Pygmées de la Forêt Equatoriale. Paris 1932 S. 127f.). Bei den Buschmännern (Bleck: Brief account of Bushman Folklore. London 1875. S. 18) soll das Chamäleon aus dem Himmel gekommen sein, wird mit dem Regen in Verbindung gebracht und darf nicht getötet werden.

²⁾ Die Idee vom Wild, vor allem den Antilopen und dem Rotwild, als der Herde des Wildgeistes ist weithin zu finden, außerhalb Afrikas u. a. auch bei den wildbeuterischen Birhor in Chota-Nagpur, Indien (Sarat Chandra Roy: The Birhors. Ranchi 1925).

Volkgruppen wohl vertraut. P. Costermans bringt nun von den „Mado“ eine Beschreibung, die an die Buschgeister anderer Gebiete in vielem erinnert, wenn auch das kennzeichnende Motiv „Verleihen der Zaubermittel“ — vielleicht nur zufällig — fehlt. (Costermans: *Tore, God en Geesten bij de Mamvu en hun dwergen*. „Congo“ 1938. Bd. 1. S. 545.) Ein alter Mangutuneger erzählte ihm von Mado: Er ist wie ein Mensch, aber blutrot und sein Körper ist ganz mit Haaren bedeckt. Er spricht alle Sprachen. Er fängt vor allem Kinder und verstopft ihre Ohren mit Zaubermitteln, damit sie die Rufe ihrer Verwandten nicht mehr hören. Bis zu einer Woche hält der Mado sie im Busch, um ihnen dann den Ohrverschluß wieder abzunehmen. Blaß und abgemagert kehren sie zurück und sagen auf alle Fragen nichts weiter, als daß der Mado sie gefangen hielt. Tagelang brechen sie das Essen aus und andere leiden an heftigem Durchfall, dem man mit Stopfmitteln begegnet „Zoolang de stank von de ‚mado‘ niet vervlogen is“. Bei Todesstrafe ist ihnen untersagt, den Wohnort des Mado zu verraten.

Ähnliches wird vom „Muri-Muri“ der Mamvu, Lese und Pygmäen erzählt, der auch die Menschen im Busch gefangen hält. Nun identifizierte aber Schebesta früher diesen Walddämon der Mamvu-Lese mit „Tore“, den er früher als Hochgott der Efe-Pygmäen ansah („Congo“ Bd. 2 (1931) S. 48ff.). „Tore“ bedeutet aber, wie Costermans nun nachwies (a. a. O.) nur einen Komplex von Geistwesen, teils manistischer, teils animistischer Natur; der namenlose Hochgott verschmilzt oft genug mit dem Generalnamen „Tore“ und nimmt seinen Namen an, wie im ganzen Nordostkongo die altnigritische Form des Hochgottes, der von der Gestalt des Urahnens oder dem Gesamtbegriff der Ahnen kaum zu trennen ist, absolut überwiegt. Auch Schebestas neuerliche Pygmäenforschungen, bei denen er in erfreulicher Objektivität zu einer Richtigstellung seiner früheren Ansichten über Tore gelangt und damit P. W. Schmidts Hoffnungen (Ursprung der Gottesidee 2. Teil, Bd. 4 u. a. S. 289f.), daß sich später Tores reinere Hochgottidee herausstellen möchte, unerfüllt läßt, bestätigen Costermans Auffassungen¹⁾.

Muri-Muri gehört nun ebenfalls zu den „Tore baiko“, den Toregeistern (Costermans). Bei den Pygmäen der Mamvuneger ist seine Buschgeistgestalt noch recht deutlich — auch in Schebestas Bericht (Congo Bd. 2 (1931) S. 48). Das kleine Wesen lebt im dichtesten Wald; wen es antrifft, den tötet es. Nachts hört man es schreien „é, é, é“; es hockt auf Baumgipfeln oder auf Lianen (Uhu?), schickt Krankheiten und Tod. Sein Schrei bedeutet den Tod eines Lagergenossen, aber auch oft genug eine gute Jagd am anderen Tag. Schebesta findet nun den Muri-Muri als Nurkopf im Walde auch bei den Pygmäen unter den Lese, wie er sagt aber getrennt von Tore, dem er hier Hochgottqualitäten zusprechen wollte („Congo“ 1931. S. 50f.) wenn er auch seine absolut bössartige Qualität erwähnt, die dann P. W. Schmidt später nach Möglichkeit abzuschwächen versuchte (a. a. O.).

In seinem neue Buche erscheint nun „Tore“ nicht mehr als Hochgott, sondern als eine Art Totenherr und Waldgeist, der mit schauerlichem Ruf „huuu, huuu“ klagt und wie ein Vogel über den Tiefen schwebt. Er hockt wie Muri-Muri auf den Lianen oder haust mit den Totengeistern in Fels-

¹⁾ Costermans Kritik an Schebesta, der sich mit aner kennenswerter Objektivität bemüht, frühere Irrtümer richtigzustellen, ist in vielen Teilen durchaus unberechtigt. Die Übereinstimmungen zwischen Schebesta und Costermans sind tatsächlich viel größer als letzterer zugibt und vielleicht zugegeben hätte, wenn er Schebestas viel ausführlicheres Werk von 1936 gekannt hätte und nicht nur den im gleichen Jahr im „Congo“ publizierten sehr summarischen Bericht über die Ergebnisse seiner zweiten Expedition!

höhlen, denn er liebt die Toten mehr als die Lebenden: er schickt den Tod zu dem Kranken „Jeder Verstorbene wird ein ‚tore‘, ein Kind der Toregottheit, die allen Verstorbenen übergeordnet ist“ (Urwald ruft wieder . . . S. 127). Tore ist der alleinige Herr des Waldes und des Wildes; er heißt auch *avi melia* = Waldmensch. Die Opfer gelten aber nicht ihm, sondern seinen Kindern, den Verstorbenen (*lodi*); er macht die Ahnen aufmerksam, daß ihnen ihre Kinder ein Essen bereitet haben. Die Ahnen sprechen dann für die Lebenden bei Tore. Auch die Mbefe, die Waldgeister — die ja z. T. auch Verstorbene sind, unterstehen Tore¹). Tore scheint aber doch selbst ein Dankopfer entgegenzunehmen, dann nämlich, wenn die Jäger im Busch sehen, daß er vor ihnen herging und den Weg zum Ort des Wildes bahnte. Sie legen ihm dann auf Blättern etwas von dem erlegten Tier nieder. Tore nimmt es an sich und freut sich über die Dankbarkeit seiner Kinder. „Tore ist dem Namen nach unter allen Efe bekannt, aber über seine Persönlichkeit herrscht nicht die gleiche Meinung. Mancherorts scheint er die Gottheit zu sein, bisweilen nur Totengeist. Zweifelsohne ist Tore mit dem Männergeheimbund gleichen Namens in Zusammenhang zu bringen. Darauf weist sein klagender Ruf hin, der ganz der Stimme der Holztrompete gleicht; das Brummen und Knurren, das die Geheimbündler mit Hilfe eines Topfes hervorrufen, mahnt an den Leoparden, der zwar nicht das heilige Tier Tores ist, stets aber in seiner Begleitung auftritt.“ Diese zwei weiteren Elemente des Torekomplexes: Leopard und Geheiminitiation, die für die Erkenntnis auch der anderen Wildgötterideen von besonderer Bedeutung sind, werden noch zu berücksichtigen sein. Vorher verfolgen wir noch den Gefährten Tores, der ihn überallhin begleitet, seine Befehle ausführt und „Bli“ heißt. Schebesta vergleicht ihn mit „Kalisia“, einer Wildgeistgestalt der Basua-Pygmäen, die er noch 1932 in „Bambuti“ (S. 253) als den dortigen Hochgott ansah, eine Ansicht, die P. W. Schmidt (Ursprung der Gottesidee Bd. 4 S. 257f.) mit besonderer Intensität verfißt. Nach allem was wir über ihn aber erfahren, kann das aber kaum zutreffen. „Ihm bringen die Bambuti ihre Erstlingsopfer dar und die Jäger verehren ihn als Schutzgott. Kalisia ist bei dem Jäger während der Jagd, er gibt ihm ein, wann und wie er ein Wild erlegen soll, er treibt ihm sozusagen das Wild zu. Hinter dem Zwerg stehend — wie weiland Horus hinter Pharao, nach ägyptischer Mythe — spannt Kalisia den Bogen und zielt für ihn. Kalisia führt den Pfeil, damit er tödlich treffe. Kalisia bringt den Büffel zu Fall und gibt dem Mombuti ein, nochmals mit dem Speer zuzustoßen. Tut Kalisia dem Zwerg kund, daß er kein Wild erjagen wird, dann geht er erst gar nicht zur Jagd.“ Nahe dem Lager steht der gegabelte Opferstock für Kalisia, den der Pygmäe am Abend vor der Jagd anruft. In der Nacht legt er einen Pfeil unter das Haupt; wenn er träumt, daß er ein Wild erlegen wird, so war das ein Wink Kalisias. Aber auch auf allen Wanderungen zieht dieser große Helfer der Gruppe voran, bricht Bahn in den Wald und im Traum weist er den ältesten an, das Lager abzubauen oder an einem

¹) Von diesen Waldkobolden weiß Schebesta zu berichten: „Der Glaube, daß der Jäger in seinem Weidwerk von höheren Mächten, besonders von der Gunst der Gottheit und der Waldkobolde, abhängt, ist allgemein verbreitet. Letztere sucht man vor der Jagd durch Anrufungen und nach erfolgreicher Jagd durch Opfer gnädig zu stimmen und zu erhalten. Die Mbefe sind sehr beliebt und spielen in den Märchen der Zwerge eine wichtige Rolle. Sie sind unseren Kobolden und Heinzelmännchen vergleichbar. Von der Gottheit sind sie als Wildhüter über das Wild gestellt. Von ihnen hängt es also ab, ob sie einen Jäger begünstigen oder hindern wollen“ und S. 138: „Einige Mbefe sind auch als Lodi (= Totengeister) bekannt. Sie sind stets hilfreich, lebenslustig und necken die Menschen. Weißes Körperhaar bedeckt ihre kleine Gestalt und ein weißer Bart umgibt das alte helle Gesicht — sonst sind sie schwarz! Sie hausen in Baumhöhlen und haben Hunde wie die Menschen“ (Schebesta: der Urwald ruft wieder . . . S. 120).

bestimmten Ort ein neues aufzuschlagen (Schebesta: Bambuti S. 253). In den meisten Zügen ähnelt der Kalisia der Basua dem Tore der Efe und ist also auch diesem gleichzuwerten; er ist wie dieser ein Jagddämon und Herr des Wildes aber kein Hochgott, denn auch die Erstlingsopfer erscheinen im Rahmen des Torekomplexes in einem anderen Licht¹⁾. Daß Schebesta aber jetzt (Urwald ruft wieder S. 128) betont, Kalisia sei unter diesem Namen auch den Bvuba-Negern bekannt, ist von besonderer Bedeutung. Denn nun erscheint der „Kalisia“ in Uganda nicht mehr so isoliert. Schon früher (Schöpfung und Urzeit . . . S. 117) habe ich auf die auffallende Parallele aufmerksam gemacht. Unter den Göttern Ugandas ist auch ein Jagdgott „Dungu“ zu finden, den man als Unyorogott ansieht; sein Tempel steht tatsächlich an der Unyorigrenze. Die Jäger konsultieren ihn vor der Jagd. Sein Diener nun heißt „Kalisia“ und hütet die wilden Tiere. Da die Herkunft dieses Paares aus dem Westen verbürgt erscheint, dürfte die Herstellung einer Beziehung zu den an der Westgrenze Unyoros schon im Urwald lebenden Bvuba (Mbuba) keine Schwierigkeiten bereiten. Wahrscheinlich stammt Kalisia, der Wildhüter, aus der Batwaschicht, die in Unyoro und Uganda ganz aufgesogen worden ist. Die heute diese Landschaften bewohnenden Völker haben zu wenig jägerkulturelle Elemente aufzuweisen, als daß man diesen echten Jänergott auf sie beziehen könnte.

Schon jetzt wirken die Parallelen dieses Buschgeistkomplexes der Pygmäen zu dem der Buschmänner frappant. Der Nawa-Gauab findet sich als Jagdhelfer fast gänzlich wieder im Kalisia und Tore; die Dankopfer für diese Hilfe entsprechen sich hier wie dort in ähnlichen Formen, besonders aber die enge Verbundenheit mit den Totengeistern, die uns schon bei Tore auffiel und wie bei Gauab zu einer fast völligen Verschmelzung der Totengeister mit dem Wildgeist führt, ist hier wie dort zu entdecken. Auch Tore schickt die Krankheiten wie sein buschmännischer Partner Gauab-Nawa, der mit seinen „Kleinen Gauabs“ die Krankheitsgeister zu den Menschen schickt. Die gespenstischen Züge des Nawa-Gauab erklärte ich (a. a. O. S. 21), wie alle „Gauab“-Elemente der Buschmänner als degradierte Elemente der Berg-Damareligion, deren Hochgott Gamab und deren Totengeister eine ausgesprochen manistische Religion bilden. Die Berg-Dama als das wildbeuterische Altelement der negriden Welt zeigen neben starken Steppenjägerzügen schon alle Voranlagen zur manistischen Religion und Mythik, wie sie in der jüngeren altnigritischen Kultur, der eigentlich „negerischen“, später so vollendet zur Wirkung kam. Von den Bergdama aus gingen als „Teufel“ und andere böse Wesen degradierte manistische Abkömmlinge Gamabs und seiner Geister zu vielen Buschmannstämmen, um sich hier mit den Busch- und Wildgöttern der Steppenjägerskultur zu mischen. Ob wir nun die ganz ähnliche Situation bei den Ituri-Pygmäen, wo Tore und Kalisia als Wild- und Jagdgötter aufs engste mit manistischen Ideen durchsetzt sind, auch analog den Buschmannverhältnissen erklären müssen, ist schwer zu beurteilen. Es mag sein, daß diese Verbindung sehr alt ist und in der heutigen Völker- und Kulturgruppierung gar keine Erklärung finden kann, weil diese eben jünger ist als die Begründung jenes religiös-mythischen Konnexes, der in fernster Vergangenheit zustande gekommen sein kann oder vielleicht sogar überhaupt dem Wesen der pygmäischen Art gemäß ist. Es mag aber auch sein, daß die manistischen Elemente den Wildgöttern erst durch die heutigen negerischen Nachbarn der Pygmäen zugeflossen sind. Eine Entscheidung wird mit dem heutigen Material schwer zu erreichen sein, da die Symbiose der Neger und Pygmäen

¹⁾ Wegen der überraschenden Ähnlichkeit mit Gor, dem Urelfanten — auch einem jagddämonischen Werkzeug Gottes, s. unten S. 219.

schon derart tiefgehend ist, daß die Einzelelemente historisch kaum mehr gesondert werden können.

Doch abgesehen von diesen manistischen Einzelheiten in dem bei Buschmännern und Pygmäen übereinstimmenden Bild ist auch die rein jägerische Grundlage in beiden Fällen überraschend gleich und bringt die Frage des Zusammenhangs von Buschmännern und Pygmäen wieder ans Tageslicht.

Schebesta hat in einer Besprechung meines Mythenwerkes die Buschgeistnatur Tores und der buschmännischen Trickstergötter anerkannt, aber die durch diese Entdeckung neu auftauchende Frage des Zusammenhangs von Buschmännern und Pygmäen so zu lösen versucht, daß er in den Buschmännern ein starkes Pygmäenelement eingeschlossen sieht:

„... Für die Auffassung, daß die Buschmannkultur eine Mischkultur ist, sei aus ihrer Mythik, wie sie Baumann bringt, einiges hervorgehoben. Als das Charakteristikum der eurafrikanischen Jäger (also auch der Buschmänner) sieht er die Busch- und Tierheroen an. Gerade diese Hinweise Baumanns haben mich einen Teil der Mythik der Ituri-Pygmäen verstehen gelernt und wurden mir ein weiterer Beweis dafür, daß in der Buschmannkultur ein gutes Stück Pygmäenmythik steckt: ich meine den Torekomplex. Mir hatte dieser Komplex in der Pygmäenreligion immer Schwierigkeiten bereitet. Nicht zuletzt unternahm ich die letzte Pygmäenreise auch zu dem Zwecke, um die Gestalt Tore zu klären. Es stellte sich heraus, daß er nicht die Gottheit schlechthin ist, sondern sie nur teilweise verdrängt (s. P. Schebesta: Der Urwald ruft wieder. Salzburg 1936 und derselbe: „Données essentielles sur la religion des Pygmées. Congo, Mars 1936). Tore ist, wie ich jetzt sehe, der Busch- oder Waldgeist und zwar in vollem Ausmaß, wie ihn Baumann von den Buschmännern schildert. Er ist der Jagd- und Waldherr, der im Mittelpunkt des pygmäischen Mythos steht, mehr als die Gottheit. Er ist der Führer der Initiation (nach Tore ist die Initiation benannt), nur den Initiierten bekannt, den Nichteingeweihten aber und Weibern ein Schrecken. Mit ihm steht das Schwirrholtz oder ein anderes Lärminstrument in Zusammenhang. Tore greift in die Schöpfung ein, er läßt die Jäger Abenteuer erleben (Kalisia) oder spielt ihnen auch allerhand Schabernack in der Gestalt der putzigen Mbefe (Reinecke Fuchs, Brer Rabbit). Tore ist der Bewahrer des Feuers, dem es die Pygmäen ablisteten und vielleicht ist er auch der erste Bananenbauer in der Gestalt des Schimpansen.

Am Ituri ist die Ansicht unter Negern wie Pygmäen allgemein verbreitet, daß Tore und Toreinitiation eine Pygmäenangelegenheit ist, die von den Negern übernommen und zum Teil umgeformt wurde.

Nehmen wir hinzu den Kraftglauben, Dynamismus, der den Pygmäen mehr eignet, als man bislang glauben wollte, wenn auch nicht in der Ausprägung der Eurafrikaner. Mythen vom Jäger, der in die Unterwelt wandert, sind ebenso bekannt. Auch ist den Pygmäen der Totemismus eigen, heute zwar nicht in der Form des Individual-, sondern des Clan-, bzw. Sippentotemismus, doch zeigen die Sagen über seinen Ursprung, daß er anfänglich Individualtotemismus war.

Möglicherweise gehen auch die Tore-Tulesagen, die sich unter Waldnegern und am Urwaldrand finden, auch auf die Pygmäen zurück. Ich muß es dankbar gestehen, daß mir die Ausführungen Baumanns das Verständnis für den Torekomplex in der Pygmäenmythologie erschlossen haben, daß ich damit also einen weiteren Beweis in Händen habe, daß in den Buschmännern eine wichtige Pygmäenkomponente steckt, wie ich bislang aus anderen Gründen immer schon annahm.“ (Anthropos. Bd. 31 Heft 5/6.)

Die hier geäußerten Ansichten Schebestas sind tatsächlich in fast jedem Punkte auch meine eigenen. Trotzdem glaube ich, daß das Verhältnis Pygmäen-Buschmänner eben wegen ihrer rassischen Verschiedenheit und auch wegen entscheidender kultureller Unterschiede nicht ohne weiteres im Sinne Schebestas gelöst werden kann. Ich möchte gerne zugeben, daß die seinerzeit von mir geäußerte Ablehnung gegenüber einem möglichen Zusammenhang der Buschmann- und Pygmäenkultur angesichts der neuesten Forschungen nicht mehr in vollem Umfang aufrechterhalten werden kann. Neben den hier behandelten Tatsachen aus dem mythisch-religiösen Bereich sprechen auch andere Parallelen (Form des Würfelorakels und

Fingerverstümmelungssitte bei den Gabunpygmäen u. a.) für einen alten Zusammenhang.

Außerdem erscheint durch die neuen, oben besprochenen Arbeiten der Hochgottglaube wenigstens der Ituri-Pygmäen schwächer, die zauberischen Elemente dagegen stärker als früher angenommen zu sein, so daß die Unterschiede in den Religionen beider Kultur- und Rassengruppen nicht mehr so ausgesprochen erscheinen. Trotz allem wird es gut sein, vorläufig weniger an einen genetischen Zusammenhang als vielmehr an eine Kontakterscheinung, herrührend aus einem in alter Zeit stattgefundenen Zusammenwohnen der beiden Altvolkgruppen, zu denken.

Die eurafrikanische Steppenjägerkultur, deren wesentliche materielle Grundlage (Jagdmethoden) soeben Lagercrantz in mustergültiger Weise herausarbeitete¹⁾, hat in ihrer fast ganz Afrika durchdringenden und bis ins Jungpaläolithikum zurückreichenden Auswirkung sicher auch die Pygmäen erreicht, als deren Waldbereich noch wesentlich größer als heute war. Jedenfalls unterlagen dann nicht nur die Ituri-Pygmäen diesem Einfluß, sondern auch die des Gabun, da hier im westlichsten Ausbreitungsgebiet der Pygmäen eine entsprechende Wildgeistidee zu Hause ist. Trilles (*Les Pygmées de la Forêt équatoriale*, Paris 1932, S. 82ff.) berichtet von diesen Gabunpygmäen, daß sich der Schöpfergott Khmvum besonders in den Träumen durch die Erscheinung eines riesengroßen Elefanten manifestiere, um ihnen anzuzeigen, wo sie reichlich Wild finden könnten. Diese Erscheinung kann aber nur erreicht werden, wenn man sich genügend vorbereitet. Am Tag vorher haben sie sich des Beischlafs und Essens zu enthalten und belladonnaartige Beeren zu essen, die etwas trunken machen und herrliche Genüsse vorgaukeln und alle Farben sehen lassen. Dem Häuptling des Lagers macht sich Gott auf diese Weise auch bemerkbar, wenn er der Gruppe zum Verlassen des Wohnplatzes — etwa bei drohender Gefahr — raten will (s. genau so bei Tore!). Er weist dann meist auch ein neues Lager an. „Gor“ oder „Goru“ heißt dieser Riesenelefant (der gewöhnliche Name für Elefant ist „ya“ und die Bantu sagen „ngoko“), der die höchsten Bäume des Waldes überragt, blau ist und den Himmel auf seinen Schultern trägt. Niemand kann ihn töten. Er ist der Häuptling aller Elefanten, die ihm getreulich folgen; ist einer in der Herde nicht gehorsam, dann tötet ihn der Herr. Er weist den sterbenden Elefanten den Platz an, wo sie ihre Vorfahren finden — das sind die bekannten Elefantenfriedhöfe: Lager der Knochen von Hunderten von Elefanten. Dieser „Gor“ stirbt nie. Er war schon in der Urzeit da und die ersten Pygmäen mußten erbittert gegen die Kinder Gors kämpfen. Wenn der letzte Pygmäe ihn tötet, ist das Ende aller Menschen gekommen. Wenn es donnert, sagt man: das ist „Gor“, der wiehert. Dann hilft nur, daß man sich in eine Hütte verkriecht, vor allem darf kein Beischlaf während des Gewitters stattfinden, das würde Gor sehr erzürnen. Werden Kinder geboren während des Donners, dann muß der Ehemann auf die Jagd und einen Elefanten töten. Die Spuren eines solchen Tieres muß er voller Dank bespuken, ebenso ein Chamäleon (Glücksymbol) am Weg. Das Fett von der rechten Ohrseite wird Gor dargebracht: ein Teil wird über dem Herdfeuer verbrannt, ein Teil verzehrt — selbst die nächsten Verwandten dürfen nichts davon erfahren. Auch das Herz ißt er selbst, während die Leber unter allen geteilt wird. Die Opferung des Fettes erfolgt in einem absolut unberührten, noch unentwickelten Blatt der Amomumpflanze.

Um die Stoßzähne des Elefanten windet der Häuptling blühende Lianen, welche auch von der Braut vor der Hochzeit getragen werden.

¹⁾ Lagercrantz, S.: Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen. Stockholm 1938.

Dann schneidet der Häuptling dem Elefanten den Penis ab und vergräbt ihn, in Erythrophloeumblätter gehüllt, im dichtesten Busch. Der Häuptling — selbst um den Hals mit der Blütenliane geschmückt — besingt nun den „Vater Elefant“ und redet ihm in diesem Liede ein, daß der Speer sich nur „verirrt“ habe, daß jede böse Absicht dieser Tötung fernegelegen habe; er beschwört ihn, nicht zornig zu sein und sich auf das Leben im Land der Geister zu freuen. Beim Begraben des Gliedes, das für den ganzen Elefanten eintritt, wird diesem friedliche Reihe gewünscht. Auf dem Leib des toten Elefanten vollführt der Häuptling den Elefantentanz. Gor gab allen Elefanten das Leben und erhält ihre Art, wenn diese auszusterben droht durch zwangsweise Beiwohnungen. Ein mächtiger Wirbelsturm erhebt sich dann, den ein böser Dämon, der den Menschen feindlich gesonnen ist, hervorruft (und diese Winddämonen entsprechen wieder den gleichen Geistern — Mado, Toretobo usw. — der Ituripygmäen, s. Costermans, op. cit. S. 544). Gor führt die Elefanten zu den Wegen, welche die Jäger zu nehmen pflegen. Wie der Tore der Ituripygmäen zeigt er diesen den Weideplatz der Elefanten durch abgebrochene Zweige, Blätter u. dgl. an.

Es ist überraschend zu entdecken, daß die gleichen Zeremonien um den toten Elefanten bei einem anderen Pygmäen- (besser Pygmoiden-) stamm bekannt sind, den Batwa im Osten des Kivusees (Ruanda). Hier schildert P. Schuhmacher so völlig den Riten der Gabunpygmäen Entsprechendes, daß wir nun mit Sicherheit diesen Komplex nicht einem negerischen Einfluß — er müßte ja von Ruanda bis zum Atlantik sich gleichartig ausgewirkt haben — sondern der alten Pygmäenkultur zusprechen müssen. P. W. Schmidts Ablehnung der autochthonen Entstehung bei den Batwa (Ursprung der Gottesidee Bd. 4 S. 467, 482) ist unbegründet und nur aus seinem Bestreben, alles „magische“ aus der Geisteswelt der Pygmäen hinwegzuerklären zu verstehen. Es ist auch auffällig, daß er selbst die wichtige und diese Frage entscheidende Parallele zu den Gabunpygmäen nicht betont. Auch bei den Kivu-Batwa findet sich das Umwinden des Halses des Häuptlings und der Elefantenzähne mit dem Brautkranz (Stengelranke; „mwišywa“) das Amputieren des Penis und sein Vergraben im dichten Busch, denn die Manneskraft des Elefanten ist ein starker Zauber, die Beschwörungssprüche an das tote Tier, das kein Opfer für den Urelefanten ist oder dergleichen, sondern eben jedes auf der Elefantenjagd zu Fall gebrachte Exemplar. Interessant ist, daß das Familienhaupt das „Erfassen des Brautkranzes“ („symbolisch verhüllende Bezeichnung des „Beischlafes“) vor allen anderen ausüben muß. Lepra u. dgl. wäre die Folge für ein Unterlassen (P. Schuhmacher, bei P. W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee Bd. 4 S. 393ff.¹⁾).

Diese Darstellung der Buschgeistvorstellung bei den beiden jägerischen Altgruppen Afrikas zeigt uns eine Summe interessanter und charakterischer Motive, von denen nun einige der interessantesten über ganz Afrika verfolgt werden sollen, ohne damit den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen. Zählen wir die bemerkenswertesten Charakterzüge, die uns entgegentraten im Zusammenhange auf:

¹⁾ Abgesehen von den ganz allgemein an die eurasisch-amerikanischen Bärenkulte erinnernden Züge dieses Elefantenzeremoniells sei nur die besondere Übereinstimmung in Jessens Bericht (Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion, S. 46ff.; zitiert bei U. Holmberg: Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. Journ. de la Société Finno-Ougrienne Bd. 41 (1926) S. 46) über die Lappen angeführt. Der Zauberer muß hier außer Stücken einiger anderer Körperteile vor allem die Genitalien des Rentierochsen beiseite legen und nach Abschluß des Opferfestes mit den Knochen in einem Rindenkasten in der Erde begraben. Die Idee der Wiederbelebung ist bei diesen und ähnlichen eurasischen Sitten unverkennbar.

B = Buschmänner,
 Ip = Ituri-Pygmäen
 Gp = Gabun-Pygmäen,
 Kp = Kivupygmäen.

1. Der Buschgeist ist ein tierisches oder halbtierisches Wesen (B: Insekt; Ip: Uhu? oder Chamäleon; Gp: Rieseñelefant usw.).
2. Der Buschgeist ist Gehilfe Gottes (wie oben).
3. Der Buschgeist ist mit Gott verschmolzen (Tore der Ip, Cagn).
4. Der Buschgeist ist mit dem Stammvater (Chamäleon der Ip; Nawa (?) der Kung-B.).
5. Der Buschgeist besitzt Zaubermittel (besonders für Jagd), die erworben werden müssen (B).
6. Der Buschgeist nimmt Menschen gefangen und läßt sie gegen ein Schweigegebot wieder frei (Ip).
7. Er hat wilde Tiere als Gefährten (Ip: Leopard) oder erscheint zuzeiten als Tier (B: Löwe).
8. Er oder sein Gefährte sprechen durch Schwirrhölzer oder andere Brummgeräte (Ip).
9. Er steht der Initiation oder einem Männerbund vor (B und Ip).
10. Er schickt Krankheiten (Kung-B.; Ip).
11. Er steht mit Windhose, Sturmwind, Gewitter und dem Echo in Verbindung (B, Ip und Gp.).
12. Er ist gleichzeitig der Herr der Toten (manistischer altnigritischer Einfluß?) (Kung-B, Ip).
13. Er ist ein eulenspiegelartiges Tricksterwesen (B).
14. Er ist Prophet, Seher oder Orakelwesen, erscheint im Traum oder Ekstaserausch (B, G- und Ip).
15. Er ist Held zahlloser Abenteuergeschichten voller magischer Motive (B).
16. Er ist der Herr der Tiere und des Waldes (B, Ip., Gp. und Kp).
17. Er ist „Hirte des Wildes“ (B, Ip, Gp).
18. Er lenkt dem Jäger den Pfeil und zeigt ihm das Wild (B, Ip, Gp).
19. Er benennt die Tiere und Wildpflanzen, die Farben der Tiere und ruft sie hervor oder schafft sie (B, Ip).
20. Sporadische Schöpfungstätigkeit (schafft Mond: B; ruft erste Menschen aus Baum: Ip).
21. Er führt die wandernde Jägerhorde (Ip und Gp).
22. Er erhält Fettopfer, in Feuer geworfen (B, Gp).
23. Er wohnt im Baum oder „ist“ Baum (Ip und B).
24. Er wird versöhnt, wenn ein Tier seiner Art getötet wurde (Gp, Kp).
25. Er ist klein, schwarz oder rot (B, Ip).
26. Er hat rote Augen (B).

II.

Jenes bei Schilderung des Buschdämons Gaud der Auenbuschmänner erwähnte Motiv, daß dieses Geistwesen dem Jäger ein Zaubermittel verlieh, ist ein Leitmotiv der ganzen eurafrikanischen Jägerkultur. Wir treffen es in allen Variationen von Südafrika bis zum Nigerbogen. Die Traditionen der Stämme am Sambesi ähneln sich stark; sie enthalten für wahr gehaltene Abenteuer mit dem Ungeheuer des Waldes. Die Subiya¹⁾ nennen dieses Wesen „Sikulukobuzuka“, d. h. wörtlich

¹⁾ Jacottet: Etudes sur les langues du Haut-Zambèze Paris 1901, Teil 2. S. 122ff., 136ff.

„der Mann mit dem Wachsbein“. Dieses einseitige Waldwesen nährt sich von Honig. Seine Hütte besteht aus Elefantenzähnen und Häuten von Elefanten und Schlangen. Seine eine Körperseite ist aus Wachs, ebenso seine Äxte und Speere, die Beine ähneln denen der Tiere. Dieses halbseitige Waldwesen besitzt alle Zaubermittel. Die, welche ihn treffen und besiegen, erhalten Kenntnis von diesen, müssen dieses Wissen aber mit einer langen Krankheit bezahlen, während der sie zum Schweigen verurteilt sind. Wahrscheinlich bringt ihnen Sik. zu dieser Zeit — er verpflegt seine Kranken! — die Kenntnis der Heilmittel bei. Von einem Honigsucher wird erzählt, daß Sik. ihn traf und ihm gebot, den Honig abzugeben. Da sich der Mann weigerte, forderte Sik. ihn zum Kampf; Sik. wurde aber besiegt durch eine List des Honigsuchers und muß ihm die Kenntnis von Mitteln, um sich beliebig Nahrung verschaffen zu können, vermitteln. Sik. begleitet ihn nach Hause, legte ihm aber ein Sprechgebot, das er bricht, auf und wird krank aber von Sik. verpflegt¹⁾.

Dem Sik. entspricht bei den Luyi der „muendandjangola“, d. h. „celui, qui marche avec un soulier“ (ou sandale), bei den Mbunda „kaendikamo“ d. h. der „Mann mit einem Bein“²⁾.

Wenn Sik. vielfach auch Chilube genannt wird, so ist das ganz offenbar derselbe Name wie „Chirui“ bei den Nyanja, ein ähnliches Fabelwesen, wie schon Jacottet (Textes Subiya . . . S. 138f.) gesehen hat.

Dieser „chirui“ der Nyanja ist ein „mysterious thing“ wie der „chitowe“ der Jao, ein einseitiges Wesen, das den Passanten am Wege auflauert und sie zum Kampfe herausfordert. Besiegt der Überfallene den Chirui, so erteilt er ihm einen eingehenden Unterricht über Medizinalkunde und alle heilsamen Kräuter. Ist der Mensch aber selbst der Besiegte, so verfällt er dem Tode³⁾. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch der seltsame Vogel Ntshutsu der Ndau (Journ. Americ. Folklore Bd. 35. S. 184f.), der im Wasser lebt, die auserwählten Menschen in sein Haus unter dem Wasser lockt, um sie dort zu prüfen und ihnen unter Umständen Medizinen zu geben. Die Nyamwezi (Bösch: Les Banyamwezi. Münster 1930. S. 33f.) haben den Glauben an einen riesenhaften Waldgeist oder Tierschützer „limdimi“, der die Menschen, namentlich Frauen, in den Wald lockt und ihnen dort die Medizinalkünste beibringt. Sie wohnen dort mit Limdimi in einem Schlangennest und nähren sich von Honig und der Milch der Wildtiere (siehe auch unten S. 229).

Am stärksten ausgeprägt erscheinen aber Legenden dieser Art im Westsudan zu sein, wenigstens läßt das unser lückenhaftes Material annehmen. Schon die Mpongwe am Gabun erzählen für wahr gehaltene Abenteuer mit den kleinen, stummen „asiki“, das sind Waldwesen mit langen, straffen Haaren⁴⁾. Diese Asiki tragen als ein Teil ihres Selbst eine Art Kamm aus Haargeflecht am Kopf; er bringt dem Besitzer großen Reichtum. Die Asiki waren früher Menschen, wurden aber als Kinder schon von Zauberern geraubt und ihrer Zungenspitze beraubt; sämtliche Zaubermittel wurden ihnen gelehrt. Wem es gelingt und 1901 soll das einem französischen Händler geglückt sein, den Kamm in seinen Besitz zu bringen, wird unermeßlich reich. In diesen Erzählungen liegt trotz Anklängen an unser Motiv nur wenig echt jägerischer Geist enthalten.

¹⁾ Den Verdacht, daß in Sikulukobuzuka ein dem Kaggen verwandter Tricksterheld enthalten ist, läßt die bei Jacottet (a. a. O. S. 122ff.) wiedergegebene Geschichte von den Abenteuern mit seinen Frauen, die er um die Nahrung betrügt, lebhaft erstehen (siehe auch Tere-Tule-Zyklus).

²⁾ Jacottet: op. cit. Teil 3 Textes Aluyi . . . S. 133. Textes Subiya . . . S. 138f.

³⁾ A. Werner: The Natives of British-Central-Africa. London 1906. S. 59.

⁴⁾ Nassau: Fetichism in West-Africa. London 1904. S. 299ff.

Das ist nun aber völlig anders in den sudanischen Gebieten, die immer wieder das Motiv vom Erwerb der Zaubermittel der Buschgeister, meist durch einen Jäger, vorweisen können. Das können wir schon bei den Ma-binza am Nordrand des Bantugebietes feststellen. Ihr Buschdämon heißt „Mumbo“. Beim Tod eines Menschen geht eines seiner Augen vom Körper weg zu Mumbo. „Mumbo“ fängt im Busch Menschen weg, spricht mit ihnen in deren Stammessprache und unterrichtet sie in den Zauberkünsten. Man findet die von ihm Entlassenen wieder in der Nähe ihrer Dörfer sprachlos vor, denn ein striktes Schweigeverbot hindert sie von ihrem Erlebnis zu erzählen¹⁾.

In Joruba gilt Aroni als medizingelehrter Waldgott. Sein Name bedeutet „one having a withered limb“. Er wird immer als Mensch, aber mit nur einem Bein, einem Hundekopf und einem Hundeschwanz dargestellt. Aroni verschlingt die, welche ihm im Walde begegnen und vor ihm davonlaufen. Aber die Mutigen führt er zu seiner Wohnung im Busch, wo er ihn 2—3 Monate festhält und ihn in die gesamte Pflanzenheilkunde einweiht. Dann entläßt er den Schüler und gibt ihm ein Schwanzhaar als Beweis seines Unterrichts. Ein Waldwind, der die toten Blätter hebt, ist Aronis Personifikation. Ähnlich dem Aroni ist Aja („wild-vine“), der auch die ihm im Wald Begegnenden zu sich nimmt und alle Magie lehrt, nur ist es ganz menschlich und sehr klein gedacht²⁾.

Die Jukun, die fast alle ihre Sitten durch Mythen zu erklären pflegen, führen auch den Aku-Koatanz (Büffeltanz) auf einen Tierherrnmythus zurück. Der wilde Büffel Uidji kam in alter Zeit als Mensch verwandelt zu einem Mann und bat um einen Krug Bier. Als Dank für diese Gabe führte er ihn in den Wald zu seinen Büffelgenossen und gab ihm Zauber, das Anchihorn und lehrte ihm den Aku-Koatanz. Das Anchihorn ist das Geräuschhorn für den Aku-Koatotentanz. Das weibliche Menstrualblut ist den Jägern und den Nachkommen des Büffelherrn, den Aku-Koatänzern, streng verboten: wer es sieht oder riecht, stirbt³⁾. Dieses Horn und das [Menstrual-]Blut findet sich in diesen Jägerlegenden wiederholt und mit Hartnäckigkeit: das Horn als blutgefülltes Lebenszeichen, Zaubermittel oder Schwirrgerät, das [Menstrual-]Blut als förderndes oder gefährlich wirkendes Mittel bei der Jagd usw. Ein typisches Motiv der eurafrikanischen Jägerkultur, das in den Jägermythen oft auftritt und wohl auch den berühmten Felsbildern von Tiout⁴⁾ zugrunde liegt, ist die durch Blut (der Tiere oder Menstrualblut) eng mit ihrem Gatten verbundenen Jägerfrau⁵⁾. Wir sahen es eben anklingen und werden es noch weiterhin entdecken in Waldgeistmythen.

Es ist für die Behauptung, daß die Boloki (Bangala) am Kongo aus dem Südostsudan stammen eine gute Stütze, daß das Motiv vom Bluthorn auch bei diesen zu finden ist. Es erscheint im Rahmen des großen Epos der Boloki vom Helden Libanza⁶⁾.

¹⁾ Ishmael: „Man“ 1910. No 68.

²⁾ Ellis: The Yoruba speaking peoples London 1894 S. 79.

³⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 7. S. 232. Bei dem Anchihorn scheint es sich um ein ähnliches Surrhoorn zu handeln, wie es den Buschmännern als Antilopenlocker bekannt ist!

⁴⁾ Frobenius-Obermaier: Hadschra Maktuba. Taf. 79, 80. München 1925.

⁵⁾ Daß Menstrualblut der Jagd günstig ist, wissen wir auch aus den Traditionen der Alpenländer. Alte Weiber aber sind dem Angang schädlich. Die Hasen werden in Westböhmen in den Kreis gebannt, der mit einem Haselstecken auf dem Felde gezogen wurde und an den ein Stück eines Hemdes einer zum ersten Male menstruierenden Jungfrau befestigt ist (Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Bd. 4 S. 577; nach John). Monatsblut auf den Gewehr-lauf geschmiert, treibt das Wild zur Büchse und macht sie treffsicher auf der Iglauer Sprachinsel (Piger: Z. für österr. Volkskunde 1897. Bd. 3 S. 274).

⁶⁾ Siehe Weeks: Folklore Bd. 15 (1904) S. 327f.

Yondoka, ein mythisches Geschöpf hatte sich alle Tiere unterjocht („Herr der Tiere“) wurde aber von einem anderen Yondoka besiegt und erschlagen. Letzterer nahm sein Weib an sich. Eines Morgens sieht diese Frau einen Papagei, der eine feine Frucht fallen ließ. Sie röstete sie und aß sie. Da sie von ihrem Gatten weitere Früchte verlangt, nimmt dieser ein Zauberhorn, steckt es in den Boden und sagt: „Wenn Blut aus diesem Horn kommt, bin ich tot.“ Einmal gelingt ihm das und er bringt Säcke dieser Früchte nach Hause. Beim nächsten Male aber wird er von Nyandembe in einem Wildnetz, das man um den Baum, auf den er stieg stellte, gefangen und getötet. Nun sieht seine Frau das Bluthorn überlaufen und weiß: „Mein Mann ist tot.“ Diese Frau, die auf wunderbare Weise den Helden Libanza gebär, steht also mit ihrem Manne — ganz ähnlich den Sudanmythen in einem inneren, durch Blut gebundenen Zusammenhang. Dieses Blut ist zwar hier nicht das Blut der Tiere, denn es wird wenigstens nichts davon gesagt. Aber die Beziehung zum echten Wildbeuternythos ist schon durch das Sammelmotiv und die Person des Tierherren gegeben.

Deutlich ist das aber alles bei den Tim und Basari in Togo erhalten¹⁾. Von den ersteren wird erzählt. Der Sohn eines erfolgreichen Jägers jagt eines Tages in dem Teil des ihm vom toten Vater überkommenen Wald, der ihm von diesem verboten war; die Spur eines Wildes führt ihn dorthin. Auf einem Baume bleibt er im Anstand. Er sah Tiere aller Art kommen, die sprachen: „Wir wollen auf unseren Vater warten.“ Da wurde es ringsum hell und alle Tiere riefen: „Das ist unser Vater.“ Es war „usse“, die Sonne. Usse rief den Jäger herab und erhält die Erlaubnis Tiere zu schießen, wenn er in ein ihm von Usse geschenktes Horn jedesmal und von jedem Tier etwas von dessen Blut einfülle. Das tat der Jäger auch getreulich bis seine Frau einmal das gefüllte Horn aus Versehen umstieß. Als sie sich bei Usse melden, warf dieser ihr das Horn mit dem übrigen Blut zwischen die Beine und von da an haben die Frauen die Regel. Bei den Basari heißt der Tierherr „teba“; es ist ein „von oben bis unten rotes“ Buschwesen. Das Horn stammt von der zauberkräftigen und listenreichen Zwergantilope. Die von „teba“ erzählte Geschichte stimmt mit der Timlegende sonst ganz überein. Bemerkenswert und für die Jägerkultur nicht verwunderlich ist die solare Natur des Tierherrn, die ich schon früher²⁾ für die ganze Buschgeistkategorie (besonders die Hise-Tula-Tole-Tere-Mba-Reihe) annahm.

Frobenius bringt noch eine weitere Folge dieser hochinteressanten Legendenreihe aus dem Jägerkreis³⁾.

Von den Hausa erzählt er eine Geschichte von Iska, dem Wirbelwind, der dem ersten Jäger gegen eine Gabe Korn Bogen und Pfeil verlieh und ihn Antilopenjagen lehrte. Er gab ihm, seinen Schülern und Nachkommen, nicht nur Jagdglück, sondern auch die Heilmittel⁴⁾. Die Hausa von Kano sprechen ihrem Borigott (Alledjenu) Mai-Kaffo die gleichen Gaben zu. Mai-Kaffo war in alter Zeit der Führer aller Büffel; er war halb Mensch, halb Büffel. Ihm gehörten alle Medizinen, sein Wahrsager war die kleine Antilope Gadda. Einmal traf er einen Jäger, der ihm Honig gab, dafür verlieh ihm Mai-Kaffo einen Büffel und lehrte ihn alle Medikamente und Zaubermittel kennen. Auftragsgemäß opfern ihm der Jäger und seine Nachkommen schwarze Tieropfer und binden schwarze Tücher um seinen Wohnort,

¹⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 11 S. 176ff. 66ff.

²⁾ Baumann, H.: Schöpfung und Urzeit . . . S. 178f.

³⁾ Über die Motive vom Bluthorn der Jäger siehe auch unten S. 235 (Mahalbi).

⁴⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 9 S. 299.

die Tamarinde¹⁾. Bei den „Mulgoi“-Kanuri hört sich die Erzählung so an: Eines Tages ging ein Jäger in den Busch und legte eine Ringfalle²⁾, in der sich eine Antilope fing. Als er sie töten wollte, bat sie den Jäger nochmals ihr Kind säugen zu dürfen und versprach ihr Wiederkommen nach dieser mütterlichen Pflicht. Sie hielt ihr Wort. Der Jäger tötete sie nun nicht, sondern erklärte sie zu seinem guten Freund (sallala). Die Antilope schenkte ihm dafür alle „sanam“ (Zaubermittel und Instrumente), die nur sie früher kannte³⁾. Frobenius bemerkt zu dieser Geschichte, daß sie ähnlich vom Tshad bis zum Senegal erzählt würde, besonders bei den Mandevölkern. Aber auch Nupe und Hausa glauben, daß Jäger ihre Zaubermittel einer kleinen Antilopenart abgenommen hätten. Er teilt selbst eine hierhergehörige Geschichte von den Bambara mit⁴⁾. Ein Jäger verfolgt die Spur einer angeschossenen Antilope, bis sie verschwindet. An einem Baum trifft er einen Djinne (Geist), der mit ihm Freundschaft schließt. Der Djinne reibt ihm ein Zaubermittel in die Augen; da sieht er das Djinne Dorf. Hier soll er sich seine Antilope suchen. Als Schutz- und Erkennungszeichen legt er ihm Spinnweb über die Augen, wie das alle Djinne haben. Im Djinne Dorf erkennt er seine Antilope. Der Djinne gibt ihm kostbare Zaubermittel, die ihm dazu verhelfen, die Djinne zu sehen und auf der Jagd erfolgreich zu sein⁵⁾. Wird der Zauber am Kreuzweg vergraben, so kann das Wild nicht mehr entfliehen. Dafür hat er von jeder Beute ein Stückchen nach jeder Himmelsrichtung zu werfen. Der Djinne begleitet ihn nach Hause. Der Jäger verlangt trotz aller guten Gaben des Djinne seine Antilope zurück, tötet den Djinne, schneidet seinen Kopf ab und wird der erfolgreichste Jäger seiner Zeit. Erst nach seinem Tod wird das Geheimnis, das seine Fertigkeit im Jagen umgab, bekannt und verbreitet.

Eine andere Gattung von Mandegeistern sind die „blissi“. Ein Märchen erzählt, wie ein Blissi die Frau eines Jägers raubte, von dem verfolgenden Gatten aber gezwungen wurde alle seine Medizinen abzugeben und dann von ihm erschossen wurde. Die dem Opfer abgeschnittenen Haare erwiesen sich als fruchtbringendes Mittel. Die Blissi gelten selbst als Jäger⁶⁾! In einem anderen Märchen der Bambara⁷⁾ wird die Gewinnung der Zaubermittel von einem Woklo, wieder eine Art der Buschgeister, geschildert. Ein Jäger erhielt von einem solchen Dämon ein Zaubermittel für sieben Jahre, worauf er mit seinem Leben zahlen muß. Der Hund des Jägers zerriß aber noch vor Ablauf der sieben Jahre den Woklo und sein Herr gewann alle Zaubermittel des Dämons. Spürt man hier leicht arabische Einflüsse, wie in der ganzen Mandedämonologie, so bleibt der jägerische Urgrund doch unverändert. Das gilt auch für die entsprechende Legende des Fischervolks der Bosso am mittleren Niger, deren jägerisches Schwestervolk, die Gow, noch so üppige Jägertraditionen haben wie kaum eine andere afrikanische Gruppe außer den Buschmännern. Die Bosso erzählen: Ein berühmter Jäger, Isaak Menta schoß alle Tiere des Waldes bis auf eine Antilope ab. Als er diese endlich fand, verschoß er zweimal all sein Schrot, um sie zu treffen — aber vergebens. Das eine Mal starb ihm sein Vater, das andere

¹⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 7 S. 294ff.

²⁾ Die Tret- oder Tellerfalle ist offenbar ein Element der eurafrikanischen Jägerkultur, wenn sie auch bei den Buschmännern noch nicht gefunden wurde.

³⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 5 S. 167f.

⁴⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 7 S. 13ff.

⁵⁾ Ähnliche Traditionen sind im Westsudan häufig. S. u. a. Lobi in Labouret: Les tribus du rameau Lobi. Paris 1931 S. 206f.

⁶⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 7 S. 7ff.

⁷⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 7 S. 44.

Mal seine Mutter, wie ihm die Antilope warnend voraussagte. Erst als er alle seine Zaubermethoden zusammennahm und in den stärksten badete, gelang es ihm die Antilope zu treffen. Die Kugel durchschlug den Tierkörper, umkreiste ihn und durchdrang wiederholt die Antilope bis sie scheinbar tot hinfiel. Als sich ihr aber der Jäger näherte, wird sie wieder lebendig und springt von dannen. Das ereignete sich nun wiederholte Male bis es dem Jäger gelang, sie einzuholen. Da bat das Tier um Schonung und ließ ein Amulett fallen. Es erklärte dem Nimrod den Gebrauch. Als er, der Undankbare, trotzdem schießen will, entflieht die Antilope und das wiederholte sich alles wieder mehrere Male, bis das Tier sämtliche Zaubermittel fallen ließ und Isaak Menta sie schließlich endgültig totgeschossen hatte. So kamen alle Methoden zu den Menschen¹⁾.

Der Waldteufel der Ewe-Ho (Akovieve) heißt „aziza“ und scheint sein Vorbild im Schimpansen zu haben. Er lebt im Busch, ist schwarz und so groß wie ein Kind von 3—4 Jahren. Es gibt scheinbar zahlreiche solcher Waldkobolde, die man auch Jäger oder Buschjäger („adee“ oder „gbede“) nennt. Sie ergreifen die Jäger im Busch, behalten sie bei sich, ernähren ihre Opfer mit reifen Pisangfrüchten und lehren sie allerlei Zauber bei gleichzeitigem Auferlegen eines Schweigegebotes. Nach 10—30 Tagen kehrt der Jäger heim; seine Kenntnisse verschaffen ihm einen unerhörten Jagdsegen²⁾. Auch der Waldgeist Sasabonsam der Ashanti (Sasa = Totengeist; bonsam = männliche Hexe), der auf dem Odumbaum sitzt, gehört in diese Reihe der Buschdämonen aus der phantastischen Jägerwelt. Er fängt mit seinen auswärtsgerichteten Füßen unvorsichtige Wanderer, denen er in der Gefangenschaft seine Medizingeheimnisse mitteilt. Dieses langhaarige, langbeinige Fabelwesen „with large blood-shot eyes“ scheint wie viele „Waldteufel“-Gestalten des hyläischen Afrika am Menschenaffen gebildet zu sein³⁾. Viele Mediziner der Ashanti behaupten von den diebischen, „mmoatia“ genannten, fußhohen Buschgeistern mit den rückwärtsgestellten Füßen ihre Geheimnisse erlernt zu haben. (Sie unterhalten sich in der alten Pfeifsprache wie die Bewohner der nördlichen Goldküste — wieder ein Kultur rudiment aus der alten Jägerkultur⁴⁾.) In Kratschi⁵⁾ wird erzählt, daß ein Jäger vor vielen Jahren einmal acht Warzenschweine, die nachts sein Erdnußfeld zerstörten, erlegte. Als er das neunteerschließen wollte, bittet dieses um sein Leben; es sei — so erzählt er — das letzte der neun Warzenschweingeschwister. Dafür übergibt es dem Jäger ein Mittel gegen alle Schlangen. In einer anderen Tradition⁶⁾ wird geschildert, wie der Mensch zum erstenmal das Jagen von den Tieren lernt. Die ersten Jäger waren der Löwe, der Leopard und der wilde Hund. Als der Mensch durch Zufall einen Duiker schoß, kamen die drei Tierjäger dazu, bemerkten den sich versteckenden Menschen, gaben ihm etwas von dem Fleisch und eine Medizin zum Verstehen der Tiersprache. Dadurch gelingt es ihm, die Lebensarten der Tiere zu erfahren und leichter zu erlegen. Aus seinem Körper, den Gott Nyame in kleine Teile zerschneidet und auf die Erde wirft, entstehen die Methoden für die Jäger. Es kommt auf die Art dieser Stücke an, wenn sie von den Jägern gefunden werden, ob sie mehr Glück auf der Büffel-, Duiker-, Wildschwein- usw. Jagd haben oder nicht. Diese Legenden vom Erwerb der Zaubermittel sind fast überall

¹⁾ Frobenius: Atlantis Bd. 7 S. 112ff.

²⁾ Spieth: Die Ewestämme Berlin 1906. S. 684.

³⁾ Rattray: Religion and art in Ashanti. Oxford 1927. S. 28.

⁴⁾ Rattray: a. a. O. S. 25 Abb. 19.

⁵⁾ Cardinall: Tales told in Togoland Oxford 1931. S. 114.

⁶⁾ Cardinall: a. a. O. S. 107.

im Westsudan in ähnlichsten Formen zu finden. Kurz verwiesen sei nur noch auf die Angaben von den Kanga-Bonu (Elfenbeinküste), wo die langhaarigen Buschgeister mit den verdrehten Füßen den Inspirierten Medikamente verleihen¹⁾ und von den Temne. Diese haben unter ihren zahllosen „krifi“ genannten Geistern einen speziellen Jägerkrifi, „aronšo“ genannt. Er trägt eine Büchse, tötet Menschen und Kühe; den Knall der Büchse hört man wohl, sieht aber den Rauch und das Gewehr selbst nicht. Aronšo trägt in der Nacht rasselnde Eisenkleider und Fallen. Er bietet dem, der ihn beim Stehlen fängt, den Inhalt seiner Beutel an und derjenige der das Richtig wählt, wird reich²⁾. Im Rahmen der zahllosen Waldteufelgeschichten Oberguineas finden wir auch anderes Hierhergehörige. So erzählen die Mende³⁾: Ein Knabe wird vom Waldteufel gestohlen, aufgezogen und nach der Flucht wieder gefangen. Er wird in einen Waldteufel verwandelt und gezwungen, Menschen zu essen. Der Knabe weigert sich, tötet den Waldteufel im Schlaf, raubt die Medizinen und bringt den Zauber heim.

So vermögen wir in einer flüchtigen Übersicht — zahlreiche Belege können hier nicht angeführt werden — jenes bei den Buschmännern zuerst aufgewiesene Motiv der Gewinnung von Zaubermitteln durch Jäger von allerlei Buschdämonen durch ganz Afrika nachweisen. Die überraschende Motivgleichheit, die auch durch Einbettung in andere Mythen- und Märchenstoffe nicht verwischt wird, zeugt für den Zusammenhang, die stete Betonung des Jägermilieus schließt eine andere Herkunft als die aus einer Jägerkultur aus und der Buschmannbeleg zeigt uns auch die mögliche Zuordnung: zur eurafrikanischen Steppenjägerkultur. Die weitgehendsten Abwandlungen finden sich im Urwaldgebiet (Boloki, Mpongwe, Mende usw.), wo die ogerische Waldteufelmythologie oder andere Märchenstoffe das klare Bild zerstören. Im Osten und Süden lassen sich noch zahlreiche weitere Belege finden. Sie sind aber oft durch die hier stark dominierende manistisch-chthonische Mythologie der altnigritischen Kultur umgebildet⁴⁾. So etwa, wenn in einer Zulumythe der Ursprung der Medizinen so geschildert wird, daß Frauen beim Rohrschneiden ein Wasser- und Höhlenvolk, das Volk Uzimases, entdecken; Uzimase war ein Uralter, der von Uthlanga, dessen eine Seite schwarz, die andere weiß und voller Gebüsch war, abstammt. Uzimasesleute teilten den Frauen mit, daß sie Medizinen geben, wenn Fett verbrennt würde⁵⁾.

Auch das häufig auftauchende Motiv der Einseitigkeit oder Einbeinigkeit, das wir bei Pygmäen und Buschmänner vermissen, scheint nicht der eurafrikanischen Jägerkultur sondern eher dem altnigritischen Pflanzerkomplex zu entstammen⁶⁾. Halbseitige Waldgeister sind den Bantu am Kamerunberg bekannt. „Ifassi Moto“ hat eine menschliche und eine tierische Körperhälfte. Die Bete-Boki, nördlich des Croc-flusses, stellen sich die freundlichen, Fruchtbarkeit spendenden Geister der Baumwollbäume als halbseitig vor; die eine Hälfte besteht aus Gras, die andere ist menschlich⁷⁾. Wenn nach Vedder⁸⁾ die Bergdama an ein einseitiges Volk am Weltrand im Westen glauben — sie erstechen abends die Sonne mit ihren Speeren (Abendrot!) — so ist das wohl nur ein Ausdruck der stark manistisch-altnigritisch gefärbten Seite ihrer Mythologie. Wir entdecken das gleiche Motiv ja auch bei Herero⁹⁾ und Nyamwezi¹⁰⁾. Im mutterrechtlichen Bantugebiet finden wir nicht selten die halbseitige (Erd-) Alte (Kimbundu, Tschokwe usw.) Stark lunar und pflanzerisch gefärbt wie alle diese halbseitigen Wesen ist der „Mtanga“ der Yao, der vorgesetzte jenes Chitowe, den wir S. 222

¹⁾ Tauxier, L.: Nègres Gouro et Gagou. Paris 1924. S. 218.

²⁾ N. W. Thomas: Anthropological Report on Sierra-Leone. London 1916. Bd. 1 . . . S. 34f.

³⁾ Migeod: The Mende-Language. 1908. Nr. 7.

⁴⁾ Über diese siehe H. Baumann: Schöpfung und Urzeit . . . u. a. S. 386 ff.

⁵⁾ Callaway: The Religious System of the Amazulu. Pt. I. Unkulunkulu. London 1868. S. 36ff. Man beachte das Motiv des Fettverbrennens als einer Art Opfer, das wir schon bei den Gabunpygmäen und Kung-Buschmännern als eine dem Buschdämon erwiesene Aufmerksamkeit kennenlernten.

⁶⁾ Siehe H. Baumann: Schöpfung und Urzeit . . . S. 20f.

⁷⁾ Talbot: Peoples of Southern-Nigeria. London 1926. Bd. 2 S. 133 und 126.

⁸⁾ Vedder: Die Bergdama. Hamburg 1923. Bd. 1 S. 198f.

⁹⁾ Hahn: Folklore-Journal 1880 S. 95.

¹⁰⁾ Bösch: Bibliotheca Africana Bd. 3 (1929) S. 77.

schon erwähnten. Er bewohnt den Mangocheberg; eine Seite ist menschlich, die andere besteht aus Wachs. Er steht mit den Hungersnöten in Verbindung und wird von den Frauen bei der Übernahme des Feldes angerufen¹⁾. Auch in Unyoro wohnt ein einseitiges, lunares Wesen auf der Bergspitze mit seinem Ochsen²⁾. Es ist unmöglich hier die zahllosen einseitigen Ogerwesen afrikanischer Mythologie zu besprechen. Wir finden sie von den Kosa bis zu den Hausa und zum Senegal³⁾. Diese Linie führt uns abseits in eine Fülle anderer mythologischer Bereiche echt nigritischer Art. Dasselbe gilt für die zahlreichen Motive von Waldteufeln, die, als schöne Mädchen oder Jünglinge verwandelt, Menschen heiraten und dann rauben (Kpelle, Gola, Mende, Dschagga, Mbundu, Sotho, Zulu, Kosa, Yarsi-Mande usw.). Die hier angeschlossenen Motive (Befreiung durch Bruder, Schwester, Gatten, Zwilling usw.; magische Flucht; Hilfsalte usw.) zeigen schon die Bindung an einen fast allafrikanischen Märchenkomplex. Dasselbe gilt für den Märchenkreis um das bei der Heirat wählerische Mädchen, das einen verwandelten Tiernmenschen heiratet (z. B. Kweli, Mande, Avatime usw.). „Waldteufel“ im Sinne der west-sudanischen Völker, der „Rimu“ oder andere Ogergestalten des übrigen Afrika können echte Buschdämonen im jägerischen Sinne sein, sind es aber bei weitem nicht immer. Das gilt auch für Fabelgestalten, die sich ganz offenbar an den pygmäischen Vorbewohnern in vielen nigritischen Ländern gebildet haben. Ich nenne hier nur einige wenige dieser mythisch verkleideten Erinnerungen an zwerghafte Urbevölkerungen. Die Subiya⁴⁾ denken sich die „tulala-madindi“ in Höhlenlöchern wohnend; sie machen ihrer flüssigen Nahrung wegen nie Exkreme. Die Aba-Twa der Zulu⁵⁾ spielen in deren Legenden eine große Rolle. Die Liyara-marete der Sotho, die sich durch riesige Hoden auszeichnen freuen sich über die ihnen Begegnenden oder töten diese je nach der Art der Gruß-erwidern. Das ist nun ein Motiv, das in der Buschdämonmythologie nicht selten ist, wie wir noch sehen werden. Am Gabun⁶⁾ gibt es eine große Zahl solcher Fabelwesen, die auf die phantastische Ausschmückung der Berichte über die Pygmäen zurückgehen: Nachtmenschen mit Leuchtaugen, Schwanz-Fledermaus-Antilopenfußmenschen usw. Diese zwerghaften Fabelmenschen haben neben den Mitteln der Unsichtbarmachung ein anderes, um sich schnellfüßig zu machen: sie reiben sich Medizinen in Einschnitte am Knöchel⁷⁾. Wir denken dabei unwillkürlich an die tatsächlich bei kleinwüchsigen Jägern oft auftretenden, entsprechenden, magischen Heilmittel. Besonders zahlreich sind diese Zwergeister in den Mythologien der westsudanischen Völker, besonders im Waldgebiet, wo Traditionen von alten Pygmäenvölkern sich hartnäckig erhalten. Die Avikam an der Elfenbeinküste erzählen sich lebhaft, daß einige unter ihnen den in Dörfern lebenden langhaarigen Zwergen („engbe“) in die Hände gefallen seien und von ihnen gefangen genommen wurden⁸⁾. Die gleichfalls im dichten Urwald der Elfenbeinküste wohnenden, fast pygmoiden Gagu kennen fabulöse Waldgeister, von denen die bösen Großen „Ga“ heißen, die sympathischen Kleinen aber „dieblikone“. Diese letzteren können nur von den guten Zauberern gesehen werden und retten von diesen Opfer. Bei den benachbarten Guro heißen die entsprechenden Waldgeister „diebikuo“ und „yune“; jene sind einseitig (!) und diese haben lange Haare und umgekehrte Füße⁹⁾. Die „yune“ entsprechen also den früher genannten „yoniyoni“ der Kanga-Bonu, die wir schon als klare, Medizinen besitzende und vergebende Buschdämonen kennenlernten. In den Wäldern der Baga am Rio Nunez und Casamance sollen zwerghafte Wesen leben („sansandy“), die nachts in den Dörfern Zeugschürze stehlen, um sich zu bekleiden. Man darf ihnen, einem Vertrag gemäß, nichts Böses tun und läßt Nahrung zurück¹⁰⁾. Das erinnert stark an den symbiotischen Handel der echten Rassepygmäen. Überall treffen wir ähnliche Wesen, bei den Baule, den Malinke, Bambara, im Nigerbogen usw. Eine auch nur flüchtige Übersicht ist unmöglich in diesem Rahmen zu geben.

Nach diesem Exkurs in weiter abliegende Gründe der afrikanischen Buschgeistmythologie soll wieder zu den seinerzeit aus dem Altvölker-

¹⁾ Werner, A.: Natives of British Central Africa S. 58.

²⁾ Kitching: On the Back Waters of the Nile. London 1912 S. 141.

³⁾ Die einbeinigen Walddämonen wurden auch durch die Neger in die indische Mythologie eingeführt (Guayana, Brasilien) s. Lehmann-Nitsche in Z. f. Ethnol. 1938 S. 72 (nach Souza Carneiros).

⁴⁾ Jacottet: Texte Subiya S. 141f.

⁵⁾ Callaway: op. cit. S. 352.

⁶⁾ Avelot: Rev. Ethn. Soc. Bd. 4 (1913) S. 400.

⁷⁾ Avelot: a. a. O. S. 398ff.

⁸⁾ G. Joseph: Bull. Soc. d'Anthrop. Paris 1910 S. 243.

⁹⁾ Tauxier, L.: Nègres Gouro et Gagou . . . S. 141.

¹⁰⁾ MacLaud: in L'Anthropologie 1907.

material gewonnenen festen Punkten der Buschgeistcharakterologie zurückgekehrt werden.

Einige Buschgeisttypen, die zugleich die Gestalt eines Wildherren und Tierhirten beibehalten, seien hier noch angeführt:

Die *Lamba* in Rhodesia¹⁾ glauben an einen Wildgeist, der auf dem Rücken verschiedener Großwildarten (Antilopen, Büffel, Zebra), seltener der Nilpferde und Elefanten sitzt und mit zwei hölzernen Lanzen bewaffnet ist. Er warnt die Tiere vor den Jägern durch einen Schrei. Man nennt ihn *Kaaluwe* oder *Mwishyangombe* (Herr des „Viehs“). Man denkt ihn sich wie einen Säugling mit der Nabelschnur und errichtet ihm bestimmte Jagdaltäre. Große Jäger verstehen es, ihn abzuhalten oder von ihm Wild zu erhalten; sie verfertigen dann eine hölzerne Lanze, stecken bestimmte Äste in die Erde und bitten *Kaaluwe* um Wild. Vor diesen Gabelstöcken, die sehr den von mir gesichteten Jagdaltären der *Tschokwe* und *Lunda* ähneln, wird das Wild verzehrt, wird getanzt und dem Wildgeist geopfert. Wenn der Jägernovize sein erstes Tier erlegt²⁾, so muß ihm sein Lehrer helfen die bösen Folgen, die das Erlegen des ersten Tieres mit sich bringen könnte, abzuwehren, denn *Kaaluwe*, der „*umupashi*“ (Geist) der Tiere, der nach deren Tod durch die Nüstern eindringt, um „das Fleisch zu stehlen“, würde sonst seine Dämonen schicken und den Jüngling an jedem weiteren Jagdglück hindern. Der Lehrer macht dieses Eindringen des *Kaaluwe* unmöglich durch Einschieben eines Klötzchens in die Nase des Tieres. — Es muß dabei betont werden, daß die *Lamba* echte Jägerklassen mit ausgebildeten Ritualien besitzen (wie ähnlich die *Tschokwe*, *Lunda*, *Mbundu* usw.). Hier ist noch ein Zentrum gut erhaltener Jägerkultur mitten im pflanzerisch, muterrechtlichen Bantugebiet. Denselben Wildgeist kennen auch die *Ila*³⁾. Er heißt hier *Luwe* und ist ein einbeiniger Kobold, der auf einem Eland reitend durch die Wälder streift. Er verhindert die Menschen am Töten des Wildes, denn man sagt, daß alle Antilopen sein Vieh wären. Er selbst ist ein großer Jäger und manche sind der Meinung, daß man unter Umständen Medizinern für die Jagd von ihm erhalten könne.

An die Geschichte der *Gabunpygmäen* von *Gor*, dem *Urelefanten* (s. oben) erinnert die Tradition der *Yao*⁴⁾, deren erster Mensch aus der Wildnis hervorging. Ein Elefant nahm ihn auf den Rücken, zeigte ihm Wälder und Tiere, lehrte ihn jagen und machte ihn zum großen Jäger. Dann trug er ihn ins Land der Elefanten, wo der Mensch das erste Weib fand. Die *Nyamwesi*⁵⁾ bei denen gleichfalls ein starkes jägerisches Element wie auch bei deren Nachbarn, den *Fipa*, *Sango*, *Bena* und *Safwa* lebendig ist, kennen einen Tierschützer und Herrn des Waldes, den „*Limdimi*“. Die Jäger verbrennen etwas Hanf, daß er die Tiere nicht von ihrer Spur wegführe oder warne, in die Fallen zu gehen. Es ist ein Riesenwesen, das bis zum Himmel reicht und sich in der Windhose offenbart (s. Liste Nr. 11!). Wir sahen schon oben, daß *Limdimi* auch Menschen in den Wald führt und dort in den Medizinalkünsten unterrichtet. Die *Wakerewe* denken sich den König der Wildschweine als Beherrscher eines Landes voller seltsamer Menschen. Ein Mann, dem sein Schwiegervater einen Speer lieh, verliert diesen auf der Jagd nach Wildschweinen, als sie sein Feld verwüsteten. Der Speer bleibt in einem Tier stecken und wird von diesen in das Reich der Wildschweine geschleppt, wohin der Jäger folgt.

¹⁾ Doke: *The Lambas of Northern Rhodesia*. London 1931. S. 324f.

²⁾ Doke, a. a. O. S. 323.

³⁾ Smith-Dale: *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* Bd. 2 London (1920) S. 131.

⁴⁾ Adams: *Lindi und sein Hinterland*. Berlin S. 55f.

⁵⁾ Bösch: *Les Banyamwesi*. Münster 1930. S. 33f.

Er erhält vom Herrn der Wildschweine nicht nur die Lanze zurück, sondern auch eine Zauberpfeife¹⁾.

Die Pangwe erzählen: Nkane, ein großer Jäger, fand einmal lange kein Wild mehr. Endlich sieht er ein Rudel Wildschweine, das von einem Zwerg mit langem, weißem Bart angeführt wurde. Dieses kleine Wesen bestimmte durch Hochheben des Armes die Richtung des Rudels. Nkane stand abwartend hinter einen Baum, als er sah, wie ein Leopard mitten unter das Rudel fiel und ein kleines Ferkel schlug. Da schoß er auf den Leopard und tötete ihn. Zum Dank verlieh ihm der Zwerg die Gabe, die Vogelsprache verstehen zu können. Die Kenntnisse, die er sich dadurch verschaffte, machte ihn zu einem berühmten Manne, der das Schweigegebot, das ihm der Wildgeist auferlegte, hielt bis zu seinem Tod²⁾.

Ein anderer Bericht: Ein junger Mann stellt Fallen. Jedesmal, wenn er ein Tier gefangen hatte und hinlief, um die Fallen wieder aufzustellen, rief eine Stimme: „Laß nur, ich werde Dir schon helfen.“ Er fing viele Tiere und wollte aus Neugier den Baum spalten, um zu sehen, woher die Stimme komme, obwohl der Vater ernsthaft warnt. Als er es doch tut und im Baum einen Quastenstachler findet und tötet, bleiben von da ab seine Fallen leer³⁾.

Jensen⁴⁾ erzählt eine Geschichte der Konso (S. W. Abessinien), in der offenbar auch der „Durissa“-Kobold eine Art Wildgeist ist, denn er treibt dem Jäger, der ihn im Wald gefangen, aber auf sein Bitten wieder freigelassen hatte, die Tiere zu, so daß der Jäger ein berühmter Mann wird. Von den Jukun berichtet Meek⁵⁾: „Seite an Seite mit dem Glauben an ‚bwi‘ (die geheimnisvolle Kraft der Tiere) existiert ein Glaube, daß Buschtiere von Geistern, die ihre Herren sind, begleitet werden . . . Diese geistige Kontrolle mag gut oder schlecht sein, vom Standpunkt des Jägers aus. Kein Jäger kann ein Tier töten ohne die Zustimmung des Geistes, der das Tier kontrolliert. Wenn es ihm gelingt, mehrere Tiere der gleichen Herde oder Art zu erlegen, schließt er, daß die spirituelle Kontrolle dieser Herde oder Art gut ist. Umgekehrt ist sie schlecht. Der kontrollierende Geist wird offensichtlich als eine Art Hirte angesehen.“ Die „Jeban“ der Dagon im Nigerbogen sind kleine Buschgeister mit großen Köpfen. Die wilden Tiere sind ihre Herden. Nur Menschen mit dem zweiten Gesicht vermögen sie zu sehen⁶⁾. Die Bambara (Mande) erzählen: Ein Jäger geht auf die Jagd. Man warnt ihn davor, ein „Tier im Osten“ zu jagen. Er schlägt die Warnung in den Wind, verwundet das Tier und verfolgt die Spur bis zu einem roten Termitenhügel. Ein Geier, der ihn vergeblich vor der Weiterverfolgung warnt, reißt ihm ein Auge aus und schneidet den rechten Zeigefinger, sowie das Haar ab. Er verbirgt alles und beide kommen in eine schöne Geisterstadt, wo ein König auf goldenem Bett liegend sich von sieben schönen Mädchen zu-

¹⁾ Hurel: La Langue Kikerewe MSOS. 3. Abt. Bd. 12 (1909) S. 64ff. Ähnliche Legenden von Jägern, die erdgrabenden Tieren in ihr oder der Totengeister unterirdisches Reich folgen, wurden schon früher (H. Baumann: Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker . . . Berlin 1936. S. 91ff.) aufgeführt (besonders ähnlich: Zulu, Vandau). Diese Märchengattung wurde als von jägerischen Elementen durchsetzter Besitz der altnigritischen, manistischen Kultur angesprochen (s. a. a. O. S. 115).

²⁾ Trilles: Legendes et contes Fang. Bull. Soc. Geogr. Neuchat. 1905. Bd. 16 S. 248ff.

³⁾ Teßmann: Ajongs Erzählungen. Berlin 1912. S. 131ff.

⁴⁾ Jensen: Im Lande der Gada. Stuttgart 1936. S. 526f.

⁵⁾ Meek: A sudanese kingdom. London 1931. S. 419.

⁶⁾ G. Dieterlen: Le Duge. Bull. Comité d'Etudes historiques et scientif. 1938. S. 110.

fächeln läßt. Nur der Verstümmelung wegen erkennt ihn der König nicht und läßt ihn unbehelligt. Aber da er mißtrauisch ist, schickt er zwei seiner Djinne nach, welche die beiden gerade bei der Rückverwandlung des Knaben erwischen. Der Adler verhilft ihm zur Flucht, die auch nach allerlei Gefahren (magische Flucht) gelingt¹⁾. Hier handelt es sich ganz offenbar um die Umbildung eines Motivs von der „Verfolgung eines Tieres durch den Jäger in die Geisterwelt“, das wir schon oben vermerkten (s. S. 225). Der verwundete Wildgeist liegt wie in anderen Varianten dieses Typus als Kranker im Geisterreich auf dem Bett. Die Mandevölker erzählen in ihren Märcen viel von den kleinen Djiungeistern, die im Busch mit den Antilopen leben und sie mit ihren Zauberedeln nach dem Schuß des Jägers wieder zu erwecken vermögen²⁾. Ganz offenbar ist auch jener Oro, der Schwirrh Holzgeist der Joruba ein Busch- und Wilddämon. Von ihm wird erzählt, daß er zu Anfang auf die Erde kam und in einem Busch von den Menschen beopfert wurde; er war ein großer Jäger. Er gab den Menschen das Schwirrh Holz, das er sich aus dem Fleisch seines Armes schnitt. Die antiweibliche Tendenz des ganzen Oro-Mythus geht schon daraus hervor, daß keine Frau dieses Schwirrh Holz sehen durfte und daß Oro verärgert aus der Welt ging, als eine Frau ein Teil von ihm sah³⁾. Wir erinnern uns nun deutlich an die Brummgeräte bei der Pygmäeninitiation und die Erscheinung Huwes als Männerdämon bei der Initiation der Angola-Buschmänner (siehe oben).

Die Hausa in Nordnigeria, in deren Gebiet noch zahlreiche urtümliche Jägersplitter leben, die sich auch in den heidnisch gebliebenen Teilen noch viel urtümliche Jägerreligion bewahrten, besitzen auch Jagdgötter, -dämonen und Buschgeister in großer Zahl. Die Hausa von Kano haben einen Zunftgott der Jäger im Rahmen ihrer Borireligion. Es ist Salala, der in einem großen Baum wohnt und einen Jäger besessen macht, um sich ihm zu offenbaren und aus ihm zu sprechen. Er verlangt schwarze Tiere und Stoffopfer als Gaben und naht sich den Tanzenden auf den Klang der Jänergitarren hin⁴⁾.

Die Maguzawa, ein heidnisches Hausavolk, verehren eine Jagdgöttin „Uwardowa“, deren Name „Waldmutter“ bedeutet. Während die „Kornmutter“ Uwargona weißfarbige Opfer erhält, zieht jene eine rote, weibliche Ziege oder einen roten Hahn vor⁵⁾. Daneben kennen die Maguzawa eine Art Pan; es ist „kuri“ oder „rago“. Kuri bellt wie ein Hund und trägt ein Ziegenfell. Sein Opfer ist der rote Ziegenbock. Er scheint mit der gleichnamigen Hyäne („kure“) identisch zu sein und frißt Menschen. Kuri gilt auch als oberster der Geister und Schutzgeist aller Maguzawa⁶⁾. Krusius kennt auch noch den zwerghaft kleinen, aber unfehlbaren Bogen schützen „Kyambo“, auch Gajere, der Kurze, genannt. Seine Abzeichen sind Bogen und Pfeil aus Eisen. Er lebt in Busch und Steppe, seinem Jagdrevier. Aus den Wunden, die er verursacht, tröpfelt Wasser und kein Blut⁷⁾.

Die starke Vergöttlichung dieser Gestalten hier im Bereich der Bori-religion findet ihre Parallelen in dem polytheistischen Pantheon Jorubas

1) Moussa Travelé: *Proverbes et contes Bambara*. Paris 1923. S. 816ff.

2) Siehe: Frobenius, *Atlantis* Bd. 7 S. 45ff.

3) Parkinson: *Man* 1906. No 66.

4) Am Niger erkundet; Leo Frobenius: siehe *Atlantis* Bd. 7 S. 313f.

5) Tremearne: *Hausa Superstitions and Customs*. London 1913. S. 111f.

6) Tremearne: wie oben S. 111. S. auch Krusius, *Arch. f. Anthrop.* Bd. 14 N. F. (1915) S. 292ff. Palmer: *Man* 1910 Nr. 40 schildert Kuri als Buschgottheit in Gestalt eines Ziegenbocks, der ganz rot ist und in den Wäldern wie ein Hund bellt, Uwardowa als rote Ziege oder roten Hahn, die Erdmutter Uwargona aber als weißes Mutterschaf.

7) Krusius: *Arch. f. Anthrop.* 1915. S. 294.

und des Zwischenseengebietes, die wir schon z. T. kennen lernten (Aroni, Kalisia). Die Deifizierungstendenz ist zumeist ein historisch faßbarer Prozeß, hervorgegangen aus der Überschiebung alter durch neue Gottheiten, die eine Kumulation und Rangordnung der Gestalten hervorruft. Oft werden dann bei den entstehenden Lokal- und Tätigkeitsgöttern die Charaktere vertauscht. So ist klar, daß die Wildgeistelemente des Erdgottes Irungu in Kiziba einer anderen Schicht entstammen. Man muß Irungu versöhnen, wenn eines seiner Tiere, die Steppentiere, auf der Jagd oder aus Versehen getötet wurde. Die Schuldigen versammeln sich vor dem Hause des Erdpriesters, der das Versöhnungsopfer durchführt¹⁾. Auch im Westsudan taucht da und dort eine selbständige Buschgottheit auf, die dann wieder oft genug völlig mit der Erdgottheit verschmilzt. Bei den Bobo²⁾ opfert man dem „Busch“, wenn das Gras brennt, wenn man die Steppenbrände im Dezember entfacht und vor der Jagd — damit niemanden ein Unheil zustoße. Das Opfer bringt der „chef de terre“ oder „chef de brousse“ dar. Die Bäume sind nur Kinder der Erde und so ist auch der Busch nur eine Tochter der Erde (Vegetation!). Die im Busch lebenden Tiere sind schließlich die Kinder des Buches und so leitet sich alles letzten Endes von der Mutter Erde ab. Zu den Völkern, welche beide Arten der Gottheiten miteinander verknüpfen gehören Bambara, Malinke, Dyula, Guro, Gagu, Kulango, Abbron usw.³⁾.

Jene früher bei Gabun- und Kivupygmaen gefundene Elefantenverehrung, die deutlich auf einen Tierherren verwies findet sich, meist aber ohne die mythische Verankerung im Wildgeistglauben auch sonst in Afrika. Die überraschende Ähnlichkeit des Rituals um den toten Elefanten (aber auch anderes Großwild) erinnert stark an die Jägerriten der subarktischen Kulturen Eurasiens und Amerikas, besonders an die Bärenverehrung. Wir müssen hier wie bei den afrikanischen Fällen einen „Wildgeist“-Glauben voraussetzen. Da uns aber diese Dinge wiederum zu weitab führen würden und einer gesonderten Behandlung wert sind, sollen nur einige wenige Belege hier beispielhaft geboten werden.

Bei den Kaffern⁴⁾ entschuldigen sich die Jäger beim erlegten Elefanten, indem sie feierlichst betonen, daß das alles nur durch Zufall geschehen sei. Einige Berichte betonen sogar, daß die Jäger während des Werfens ihrer Speere rufen: „Töte uns nicht großer Kapitän, zertrete uns nicht, mächtiger Häuptling.“ Den Rüssel bestatten sie mit feierlichem Ritus, denn „der Elefant ist ein großer Herr, sein Rüssel ist seine Hand“.

Die Ila müssen, wenn ein Eland getötet wird, genau die gleichen Versöhnungsriten durchführen, als ob es sich um die Tötung eines Menschen handle⁵⁾. Aber auch nach dem Erlegen eines Elefanten sind beim Öffnen des Leibes ganz besondere Vorschriften zu beachten und neben dem Opfer an Gott und die Ahnen auch ein solches dem Geist des toten Elefanten darzubringen⁶⁾. Der Zerteilungsritus dient der Versöhnung des Elefanten und zur Anregung, andere seines Geschlechtes den Jägern zuzuführen. Der Jäger speit gekaute Medizin in Wunde und Anus des toten Tieres, tanzt

¹⁾ Rehse: Kiziba. Stuttgart 1910. S. 127.

²⁾ Tauxier: Noir du Soudan. Paris 1912. S. 73f.

³⁾ Tauxier: Religion Bambara S. 166f. Dieses chthonische Weltbild ist der altnigritischen Pflanzerkultur im Sudan, der viel altmediterrane Bereicherungen aus Norden zugeflossen sind, zuzuschreiben.

⁴⁾ Lichtenstein: Reisen im südlichen Afrika. Berlin 1811—1812. Bd. I S. 412; Alberti: De Kaffers aan de Zuidkust van Afrika. Amsterdam. 1810 S. 95. Kay, St.: Travels and researches in Caffraria. London 1833 S. 138.

⁵⁾ Smith-Dale: The Ila speaking Peoples ... Bd. II S. 87.

⁶⁾ Smith-Dale: op. cit. I S. 168.

auf dem Elefanten (s. Pygmäen!). Dann beginnt das Zerlegen. Das Fett der Schläfenhöhlen wird herausgeschnitten (s. Pygmäen!), dann entfernt man die Eingeweide, das Diaphragma wird durchgeschnitten und das Herz vom Jäger mit dem Munde herausgerissen — aber nicht gegessen! — denn dieser Biß gibt ihm Kraft. Vor allem wird der Nerv des Stoßzahns unter dem Lagerfeuer bestattet. Dieser Nerv wird „kamwali“, d. h. Mädchen genannt. Es ist überaus interessant, daß „kamwali“ (= Mädchen) auch der Ausdruck für die künstlichen Phalli, die zum Ausweiten der Scheide bei den Mädchen der benachbarten Sala¹⁾ benutzt werden, ist. Es liegt deshalb nahe, daran zu denken, daß der Stoßzahnerv ein Substitut des Phallus, als Element der Kraft und Wiedergeburtstfähigkeit ist; damit wird die Parallele zum pygmäischen Ritus des Phallusbegrabens besonders deutlich.

Die Kamba²⁾ schneiden dem Elefanten das Vorderende des Rüssels ab. Es ist der älteste Jäger, der das tut. Er verbirgt sich mit diesem Stück vor den Jünglingen, die zum ersten Male an einer Elefantenjagd teilnehmen und das Rüsselstück nicht sehen dürfen (s. oben Kaffern). Lindblom erwähnt auch an gleicher Stelle, daß die Djagga den Rüssel als die Hand des Elefanten bezeichnen. Ich glaube aber, daß nach allem Vorhergegangenen der Elefantenrüssel dem Stoßzahnerv und damit auch dem Phallus gleichzusetzen ist und daß wir nur dadurch die geheime Sonderbestattung dieses Teiles verstehen. Erst dieser bewahrte Teil sichert die Auferstehung des Tieres und die Erhaltung seiner Art. Entsprechend werden ja bei den Kamba auch die Brüste weiblicher Tiere abgeschnitten und verborgen, da sie Menschenbrüsten ähneln (s. sibirischer Bärenkult!). Elefanten heißen auch oft „Geistervieh“ und die Medizinleute, die Mittler zwischen Menschen und Geistern, dürfen keine Elefanten töten³⁾! Man betrachtet hier wie bei den Mwimbe am Kenya⁴⁾ den Elefanten wie eine Art Menschen; besonders der weibliche Elefant ist mit seinen Brüsten, wenn er die Kleinen säugt, dem Menschen ähnlich und auch hier wird den Elefantenzähnen ein besonderes Ritual zuteil. Auch bei den Ganda⁵⁾ wurden die Nerven der Stoßzähne bestattet. Der Begräbnisort wurde genau gemerkt, da man glaubt, daß sich beim Nerv auch der Geist des Elefanten aufhalte. Tritt ein Jäger über diese Stelle, dann fällt ihn ein Elefant auf der nächsten Jagd an.

Es ist uns jetzt auch möglich, den Elefantenritus, wie ihn die Mindassa, ein Kotavolk am oberen Ogowe, ausüben, genauer darzustellen. Der Beobachter A. Even⁶⁾ sagt selbst: „ils semblent appartenir au type anthropologique qualifié par Montandon . . . de nègre paléotropical“. Es handelt sich also um Angehörige der Urwald- oder palänegriden Rasse, bei denen pygmäische Elemente nicht so überraschend sind.

Am Abend vor der Jagd legt der „nganga-djoko“, der Elefantenzauberer die Knochen der verstorbenen „nganga-djoko“ und deren Ehefrauen, die bei der Ritenausführung halfen in einer kleinen Hütte nieder und ebenso ein Täschchen mit den verkohlten Resten von Exkrementen, des Rüssels, des Penis, der Haut von Knien und vom Kopf, die von getöteten Elefantensbulen früherer Expeditionen herrühren. Der Nganga und seine Lieblingsfrau, mit der ihn ein durch ein Opfer an die Ahnen

¹⁾ Brelsford: J. R. A. I. Bd. 65. 1935. S. 211.

²⁾ Lindblom: The Akamba. Upsala 1920. S. 333.

³⁾ Op. cit. S. 213.

⁴⁾ Orde Brown: The vanishing tribes of Kenya. London 1925. S. 219f.

⁵⁾ Roscoe: The Baganda. London 1911. S. 447.

⁶⁾ Even: Les cérémonies propitiatoires et expiatoires de la chasse à l'éléphant chez les Mindassa d'Okondja. L'Anthropologie Bd. 46 (1936) S. 367ff.

erreichtes enges mystisches Bündnis verbindet, halten sich in der Hütte auf, während sich die Jäger draußen versammeln. Der Nganga ruft die Toten und die Reste der toten Elefantenbullen um gefahrlose und reiche Jagd an, die letzteren mit dem Hinweis, daß sie ja dadurch Kameraden fürs „andere Leben“ erhalten würden. Opferblut (von Ziege und Huhn) wird auf Ahnenknochen und Elefantenbullenasche, später auch auf die Jäger und deren Waffen verschmiert; solches Opferblut ist voller magischer Kraft und überträgt sich auf die Jenseitigen, die dadurch angeregt werden. Abends essen die Jäger das Opferfleisch und nachts tanzen sie magische Tänze, um die Elefanten zur Willfährigkeit zu zwingen oder sie ahmen die schweren Schritte der Dickhäuter nach. Der Nganga aber erneuert nachts mit seiner Frau die Gelübde und vollzieht mit ihr den Beischlaf, um das Jagdglück zu gewährleisten. Am anderen Morgen beginnt die Jagd. Die Jäger bauen sich im Wald Hütten und in einer von ihnen bleibt die Frau des Elefantendoktors mit den Knochen der Ahnen und den Aschenresten der toten Elefantenbullen. Sie darf die Hütte nicht mehr verlassen ehe ein Elefant getötet wurde. Der Elefantendoktor aber begleitet die Leute auf die Jagd selbst und ist auch der erste, der auf besonders gefährliche Elefanten schießt. Wenn der Elefant getötet ist, schneidet der Doktor den Schwanz ab, geht zu seiner Frau, berührt sie mit dem Wedel, worauf sie sich erhebt und mit zur Beute geht. Hier schneidet der Doktor den Rüssel des Tieres ab, hält ihn der Frau, die das auslaufende Blut einschlürft, vor das Gesicht. Dann reicht sie den Rüssel dem Manne zum gleichen Zweck. Erst jetzt beginnt die Zerlegung. Die Kultteile für die Aufbewahrung und Verbrennung (Penis usw.) erhält zusammen mit Eingeweiden, Leber und Rüssel der Häuptling. Das Herz teilt er abseits unter die Mitglieder des totemistisch-manistischen Geheimbundes „mongala“. Die Rückkehr bis zum Dorfeingang ist fröhlich. Dann bricht der Lärm plötzlich ab und alles bemalt sich mit weißer Farbe als Trauerzeichen. In der Nacht beginnt die Versöhnungsfeier, in der die verzweifelten Auftritte des Doktors, der den Tod des Tieres beklagt (wobei sein Schmerz größer sein soll als beim Tod der Eltern!) großen Eindruck machen. Die Klage ist um so stärker, je größer der Elefant war. Kleinen Elefanten traut man keine magischen Kräfte zu. Wird der Elefant nicht beweint, wird er verärgert seine Kameraden warnen und sie gegen den undankbaren Jäger aufhetzen. Die Jäger selbst müssen sich während der ganzen Jagd und für Tage vorher der sexuellen Beziehungen enthalten. Ausgenommen ist nur der Elefantendoktor (s. oben), aber auch für ihn gilt das Gebot ab Antritt der Jagd. Die den Erfolg der Jagd aber am entscheidendsten gefährdende Tat ist ein Ehebruch der Frau des Doktors. Die Mindassasitten erinnern in vielem stark an Trilles Gabunpygmäen, die ja in der Nachbarschaft wohnen. Es fehlt nur die bei diesen auftretende Waldgeistidee oder ist wenigstens nicht beobachtet worden. Das letztere wird wahrscheinlich, wenn wir sehen, daß besonders die großen, magisch kräftigeren Elefanten rituelle Achtung genießen. Die Fortsetzung der Idee bis zum allgewaltigen riesigen „Gor“ ist nicht so weit abliegend. Dazu kommt die Sonderbehandlung des Penis wie bei der entsprechenden Sitte der Pygmäen. Auch hier findet sich ein sowohl der eurafrikanischen als der eurasischen Jägerkultur gemeinsames Motiv: die enge Bindung des Weibes an die Geschicke und Geschicklichkeit des Jägers¹⁾.

¹⁾ Von vielen Belegen dafür nur einen: Bei den Luba Katangas belasten die Jägertabus auch die Ehefrau. Unbedingte Treue in Abwesenheit ihres Mannes ist das Erfordernis. Stößt ihm etwas zu, so wird die Frau des Ehebruches verdächtigt und sofort hingerichtet (Campbell: In the heart of Bantuland S. 94).

Natürlich sind es nicht nur Elefanten und Antilopen, die als Buschdämonen auftreten, sondern auch Leoparden und besonders in den Steppenländern Löwen. In ersteren beiden Fällen handelt es sich meist um die wichtigste Fleischbeute, in letzteren beiden um die maßgeblichen und gefährlichsten Raubtiere. Es ist hier nicht die Aufgabe alle die Versöhnungsriten zu schildern, die nach dem Erlegen eines dieser Tiere üblich sind; sie bringen uns den Vergleich mit den eurasischen Bärenzeremonien derart nahe, daß wir immer wieder geneigt sind an irgend einen, wenn auch heute noch nicht klar erkennbaren und sicher in steinzeitliche Epochen zurückreichenden Zusammenhang zu glauben. Dem Gedanken an eine solche Möglichkeit gab ja auch Leo Frobenius Raum, als er in seiner „Kulturgeschichte Afrikas“ (Zürich 1933 S. 79) der nordhemisphärischen Bärenkultur eine afrikanische Felidenkultur der Mittelsteinzeit zur Seite stellt und deren Reste gerade in der feierlichen Behandlung des toten Löwen und Leoparden einerseits und in der wildgeistartigen Rolle der beiden Großkatzen in den Initiationen vieler afrikanischer Völker erkennen will. In den von Frobenius gesammelten Legenden an den Rändern der Sahara, die er als Traditionen einer verschollenen Jägerkultur — die Träger sollen hellfarbig gewesen sein — ansieht, klingt soviel von unserer Buschgeistmythologie an, daß wir gezwungen sind, diesen Legendenkranz, wenn auch nur kurz auch unter diesem Gesichtspunkt zu würdigen. Diese Traditionen knüpfen ganz offenbar an jene eingangs aufgeführten Splitter von Jägervölkern der Sahel an, die wir als Träger der „eurafrikanischen Jägerkultur“ im Norden angesehen haben („Maguzawa“, Kalle, Gow usw.). Als „Mahalbi“ sind sie in den nördlichen Hausaländern bekannt. (Deshalb nennt Frobenius den ganzen Komplex „Mahalbikultur“). Es ist nun bezeichnend, daß in den Legenden von diesen Jägervölkern, die den sesshaften Stämmen als besonders zauberkundig gelten — in diesem Ruf stehen tatsächlich die meisten Jägervölker, so u. a. auch die Splitter in Nordostafrika — Leoparden auftreten, die den Jünglingen bei der Jägerinitiation einen Hoden abreißen¹⁾. Das Motiv vom Bluthorn der Jäger und dessen Verhältnis zu den Weibern, dem wir schon oben begegneten, ist ebenfalls vorhanden. Auch sonst spielen die Großkatzen in diesen Traditionen, die vom Senegal bis zu den Bisharin sich überraschend ähneln, eine besondere Rolle: sie töten oder schaden durch ihren Blick („böser Blick“), der sich vor allem auf die Geschlechtsteile auswirkt, weshalb die Jäger einen Genitalschutz benötigen (Penisfuttural!)²⁾. Ganz offenbar liegt hier dieselbe Idee vor, wie in weiten Strecken des Sudan, wo ein Glaube an eine besonders wirksame Tierkraft noch heute existiert. So glauben die Jukun³⁾ an eine geheimnisvolle Kraft der Tiere „bwi“ und das „kele“ der Lobi⁴⁾ oder das „nyama“ der Mandevölker⁵⁾ und verwandte Vorstellungen bei Samoro, Bobo, Gurma, Dagari, Ule, Ashanti („zasa“), die Ratray und Labouret fest-

¹⁾ Siehe Frobenius: Kulturgeschichte Afrikas. Zürich 1933. S. 71f. — Über diese Monarchie und ihre Verbreitung s. die Arbeit von Lagercrantz in diesem Heft der Z. f. Ethnol. (S. 199ff.).

²⁾ Die Furcht des Jägers vor dem bösen Blick der zu jagenden oder gejagten Tiere ist auch im europäischen Jäberglauben noch lebendig (s. u. a. Birlinger: Schwaben I S. 349; Witzschel: Thüringen 2, 282). Wenn die Italiener ein Amulett gegen den bösen Blick aus Silber in Gestalt einer Hand haben, welche Zeige- und Kleinfinger als Hörner ausstreckt und es „fare le corne“ nennen, dann ist das offenbar nichts anderes als das mit Antilopenblut gefüllte Horn, das die Jäger unter den Tuareg dem Löwen oder Leoparden entgegenhalten, wenn es sie mit ihrem bösen Blick ansieht und festbannen will (s. Frobenius, a. a. O. S. 73).

³⁾ Meek: A sudanese kingdom. London 1931. S. 419 und a. a. O.

⁴⁾ Labouret: Les tribus du rameau Lobi. Paris 1931. S. 437ff.

⁵⁾ Henry: L'ame d'un peuple africain: Les Bambara. Münster 1910; s. auch Labouret: a. a. O. S. 497ff.

stellten¹⁾ scheinen alle auf dieselbe Vorstellung vom rächenden Blut der getöteten Tiere zurückzugehen. Später wurde diese Idee auch auf die im Kampf erschlagenen Menschen, die wie die getöteten Tiere gesühnt werden müssen, übertragen.

Haben wir im „Mahalbikomplex“ jenes Motiv von Tierdämonen, besonders Feliden, als Akteure in den Initiationsriten entdeckt, ein Motiv das wir schon früher für die Buschmänner und Pygmäen nachgewiesen haben und damit mit großer Sicherheit der Jägerkultur zuordnen konnten, so finden wir in einem weiteren mythischen Bezirk eine Reihe anderer Elemente der echt jägerischen Mythologie vom Buschdämonen wieder. Es handelt sich um die „Tore“- oder „Tule“-Mythen im nördlichen Kongo, die eine überaus interessante Parallele zu den Buschgeistlegenden der Buschmänner darstellen.

In der zitierten Besprechung Schebestas vermutet dieser mit mir (Schöpfung und Urzeit . . . S. 125) eine mögliche Entlehnung der nördlich und südlich der Nordkongowaldgrenze weit verbreiteten Mythologie halbtierischer Heilbringer und Trickstergottheiten von dem pygmäischen Tore. Diese Vermutung findet in den neuen Berichten über Tore, der seines Hochgottcharakters jetzt entkleidet ist, eine weitere Stütze. Schon die Namen der meisten dieser eulenspiegelhaften Wesen, die alle Kennzeichen von Buschgeistern tragen, deutet auf diese Abstammung, denn dem Tore der Efepygmaen, Mamvu und Lese entsprechen vom Kibali bis zum Sangha: Tule (Zande), Le (Barambo), Tumbele (Bangba), Ire (Amadi), Tere (Banda) und Thole (Babinga-Pygmaen). Andere Namen für absolut verwandte Gestalten sind Azapane (Mangbetu, Popoie, Makere), Sodo (Banyari), Mbari (Mangutu), Mba (Babua), Nvene (Ngbandi) usw. Fast alle diese volkstümlichen Heroen haben Frauen und andere Verwandte, die in den zahllosen Märgen eine große Rolle spielen. Azapane und Thole sind mit der Spinne assoziiert und auch Mba webt die Welt auf einem Webstuhl zusammen. Hier und im ganzen Charakter der Geschichten — da und dort tritt sogar der kluge Sohn des Helden auf! — zeigen sich deutlich Fäden, die auch zu den Anansesem, den Spinnengeschichten der Goldküste führen. Auch diese grotesken Volkshelden haben sporadische Schöpfungsqualitäten (sie weben die Welt wie Mba; sie schaffen den ersten Menschen wie Thole, die Spinne; sie schaffen alle Dinge „in den Bergen“ wie Le usw.) zerstreuen die Saat aller Kulturpflanzen aus dem Himmel auf die Erde (Tule, Tere), befreien das Wasser aus der Macht einer Hexe (Tule, Mba), vertauschen Himmel und Erde wie der Tore des Pygmäen (Mba), befreien vom Allverschlinger wie der Kaggen der Buschmänner (Tule) usw. Alle diese heroischen Züge nehmen ihm nichts von dem volkstümlichen Reiz des Eulenspiegels, der diese Gattung Fabelhelden im Nordkongo so populär machte. Der Kontakt zur Buschgeistgruppe wird aber nicht nur durch die Identifizierung mit der im Orakel oft verwendeten Spinne klargestellt, sondern auch durch Gleichstellungen mit anderen Tierarten. So sind Mba und Nvene wohl Gleichbilder der Zwergantilope und „Tere“ heißt sogar direkt „Mantis“ (Belege für alles obengesagte siehe H. Baumann: Schöpfung und Urzeit . . . S. 120—124). Tisserant (Essai sur la grammaire Banda. Paris 1930. S. 432) sagt unter dem Stichwort „Etere“: „ce personnage est primitivement un animal, mante brune, portant des feuilles brunes aux articulations; il est représenté comme malin, joueur, faisant des niches aux autres, mais souvent pris à ses propres pièges“. Da hätten wir also die vollgültige Entsprechung zu den Mantischichten der Buschmänner und

¹⁾ Labouret: a. a. O. S. 502.

das mitten in einem Gebiet, das reich ist an jägerischem und protototemistischem Gedanken- und Kulturgut¹⁾. Auch noch weiter nach Norden bis in die Hausaländer hinein, scheint eine Mantismythologie ihren Niederschlag hinterlassen zu haben. Tremearne²⁾ bringt ein Märchen von einer „Heuschrecke“, welche den Allverschlinger (Dodo) besiegt und diese Erzählung erinnert sowohl in ihrem Motiv als auch im eigenartigen, sprunghaften und magisch geladenen Rahmen sehr an die Geschichte vom Kampf der Mantis mit dem Allverschlinger bei den Buschmännern. Vielleicht ist diese Hausaerzählung einem der vielen alten Jägerelemente Nordnigerias zu verdanken?

Noch einer letzten Gruppe von Traditionen, welche offensichtlich mit Buschgeistideen in Zusammenhang stehen, ist zu gedenken. Es handelt sich um eine Reihe von mythischen Gestalten, die am Wege oder an einsamen Orten den Wanderer überfallen, ihn töten oder zum Kampf herausfordern. Motiv 6 in unserer Merkmalliste des pygmäisch-buschmännischen Waldgeistglaubens „Der Buschgeist nimmt Menschen gefangen und läßt sie gegen ein Schweigegebot wieder frei“ enthält schon manche Züge dieses Komplexes wegelernder Dämonen, die scheinbar besonders im Bereich der hamitischen Wandervölker ein beliebtes Märchenrequisit sind. Die Nandi haben ihren „Chemosit“, der halb Mensch und halb Vogel ist, nur ein Bein hat und aus seinem roten Maul in der Nacht wie aus einer Lampe leuchtet. Er humpelt auf einem Stock als Krücke einher, lockt Kinder nachts mit Musik an und verzehrt sie, wenn er sie erwischt³⁾. Dieselbe Gestalt kennen die Masai. Es ist „en-e'-naunir“ (wörtlich „the-of-the-stake“, also „der vom Stock“), den Hollis einen „Teufel“ nennt⁴⁾. Dieses Wesen war zuerst ein Löwe, aber es verwandelte sich nach der Überlieferung selbst und die eine Hälfte wurde menschlich, die andere zu Stein; oft sieht man ihn auch statt mit dieser Steinhälfte mit einer Seite als Löwe. Er lebt im Walde, meist auf einem Baum, der Esilalei heißt. Er lebt nur von Menschenfleisch und rührt niemals wilde Tiere an. Die vorbeigehenden Menschen spricht er an: „Komm, mein Bruder, hilf mir Brennholz auf den Rücken laden“. Wenn sie ihm helfen, verschlingt er sie. Die Frucht vor diesem Wesen ist groß, sobald sein Ruf aus der dunklen Nacht ertönt. Nach Merker⁵⁾ ist „Nenaunir“ steinhart und daher unverwundbar. Er trägt den Kopf eines Raubtieres und seine Füße sind mit Krallen bewehrt. Er lauert an den Pfaden und ruft die Passanten mit Namen, um sie nach dem Überfall aufzufressen.

Wir erinnern uns nun auch an die früher (S. 221 f.) genannten Waldgeister mit verschiedenen Hälften und einem Bein, welche meist auch am Wege den Passanten auflauern und sie zum Zweikampf zwingen (so etwa der Sikulukobuzuka der Subiya, der „chiruwi“ der Nyanja und der „chitowe“ der Yao).

Die eben genannten Weg und Buschdämonen bringen jene genannte Felidenkultur wieder in Erinnerung, da sie doch scheinbar irgendwie an Raubkatzen gebildet sind. Auch in Kaffa soll ein Tierungeheuer — halb Löwe, halb Leopard — zu finden sein. Die Kaffitscho nennen es „tawečo“.

¹⁾ Ob die Erwähnung einer alten Mantisverehrung bei den Mongo, die ja aus Norden kamen mit dieser Mantis-Mythologie zusammenhängt, bleibt noch unsicher (anderkerken; s. Referat in „Congo“ 1935. II S. 393).

²⁾ Tremearne: Hausa superstitions and customs. London 1913. S. 412f.

³⁾ Hollis: The Nandi. Oxford 1909. S. 41.

⁴⁾ Hollis: The Masai. Oxford 1905. S. 265ff.

⁵⁾ Merkes: Die Masai. Berlin 1904. S. 202; s. auch Fokken: Archiv f. Anthropologie Bd. 15 (1917) S. 251f.; danach hat der „Nenaunir“ eine menschliche Seite („grün wie Gras“) und eine steinerne.

die Amhara „obo šamane“. die Oromo-Galla aber „bobaša mane“. Es lebt in Hochwäldern, ist 2 m lang, 0,50 m hoch, frißt Menschen und vergewaltigt Frauen¹⁾. Andererseits ist man leicht geneigt, diese einseitigen, nächtlichen Wegelagerer mit Mondwesen zusammenzubringen. Lunar wurde tatsächlich auch der Widersacher des Helden Heitsi-Eibib (der selbst eine Art Buschgeist ist, siehe oben S. 213), der böse Gama-Gorib (oder Gaunab) gedeutet. Die Bondelswarts und andere Namahottentotten erzählen von Heitsi-Eibib, wie er eines Tages auf einem Wege den Gama-Gorib traf. Dieser schickte einen Hasen (Mondtier!), um ihn einzuladen. Nur zögernd folgt der Held. Aber Gama-Gorib hatte ein Höhle, in die er alle Passanten warf. Er forderte auch Heitsi-Eibib zum „Hi-Game“, einem alten Duell auf. Heitsi-Eibib wird in die Höhle geworfen, aber diese hebt sich wieder auf sein Geheiß in die Höhe. Ein weiteres Mal stürzt Heitsi-Eibib hinein, aber beim drittenmal war Gama-Gorib an der Reihe und Heitsi-Eibib verwundet den Hineingestürzten tödlich hinter dem Ohr. Darauf sagte Gama-Gorib: „Höhle meiner Ahnen, hebe dich, damit meine Kinder herauskommen mögen.“ Das geschieht und Heitsi-Eibibs Leute kommen alle hervor („Allausschlüpfen!“). Den Hasen aber verfluchte er²⁾.

Eine Dublette dieses Gama-Gorib scheint der Hau-Gai-Gaib zu sein, dem Heitsi-Eibib in der weiteren Folge dieser Erzählung begegnet. Er ging an jenes Kraal vorbei, ohne zu grüßen und folgt nur widerstrebend auf eine Einladung hin in den Kraal des Hau-Gai-Gaib. Dieser Hau-Gai-Gaib besitzt ebenfalls eine Grube und fordert die Passanten auf, einen Stein auf ihn zu werfen, der aber stets abprallt und den Werfer tötet. Heitsi-Eibib erkennt die se Tücke und gebietet ihm die Augen zu schließen, worauf er ihn mit dem Stein hinter dem Ohr trifft. Er fällt in die Grube und stirbt.

Gewaltig groß und einseitig (halb Mensch, halb Tier) ist der Waldteufel der Vili von Loango. Er tritt Wanderern entgegen, um sie zu töten und zu verzehren. Wer rechtzeitig singt, kann ihn zur Nachahmung eines Tanzes veranlassen, bis er sich in Raserei auflöst³⁾. Das erinnert wieder an jene Waldteufel des Westsudan, etwa der Gola⁴⁾, die am Wege hocken und von jedem Passanten verlangen, daß er Harfe spiele. Wer es nicht tut, wird getötet. Zwillinge, die einen solchen Dämon einmal antrafen, bezauberten die Harfe, so daß sich der Waldteufel tottanzen mußte.

In den unbewohnten Teilen des Betschuanenlandes wohnt Dimo (oder Dinwe), das Oberhaupt der bösen Badimogeister, die sich vor allem aus den Geistern der verstorbenen Zauberer und Kannibalen rekrutieren. Dimo steckt seine Opfer in die Tasche und frißt sie auf. Die Kinder schützt man durch Amulette vor ihm⁵⁾. Jwok-Tim, ein Waldgeist der Shilluk⁶⁾ verführt die Menschen im Walde und hält sie fest. Damit steht wohl auch das Echo in irgend einer Verbindung (s. Motivliste S. 221 Nr. 11). Die Kwotto (Nordnigeria) glauben an ein Waldungeheuer, das halb Mensch, halb Tier ist. Es lebt unsichtbar im Wald und erscheint nur Jägern, die sich Zaubermittel auf die Augenlieder zu reiben verstehen. Mit langem Haar, einem Bein, Arm, Auge und Ohr ausgestattet, stiehlt er den Wanderern nachts das Feuer und hockt in hohlen Bäumen. Tritt man in seine Spuren, so verliert man den Orientierungssinn. Einen solchen „Osepariku“

¹⁾ Bieber: Kaffa. Münster 1923. Bd. II S. 493.

²⁾ Hahn: Tsuni-Goam. Lon on 1881. S. 65ff.

³⁾ Pechuel-Lösche: Volkskunde von Loango. Stuttgart 1907. S. 319f.

⁴⁾ Westermann: Die Kpelle. Göttingen 1921. S. 484.

⁵⁾ Brown: Among Bantu Nomads. London 1926. S. 101ff.

⁶⁾ Hofmayr: Die Shilluk. Mödling 1925. S. 209.

konnte der Held Zugbe in der Epoche des Gründers des Kwottostammes einmal töten und aus seinem Körper eine magische Substanz verfertigen¹⁾.

Mit diesen Beispielen ist natürlich die ganze Variationsbreite des Buschgeistglaubens in Afrika noch nicht voll erfaßt. Ich bin aber überzeugt, daß die wesentlichsten Varianten schon in dem Gesagten enthalten sind. Vor allem glaube ich den echt jägerischen Charakter des Großteils der Vorstellungen dieses Komplexes genügend dargetan zu haben. Wenn sich manistisch-chthonische Züge aus der altnigritischen Mythik einschleichen, dann sind diese Charaktere leicht ihrer Herkunft nach zu erkennen. Vor allem dürfte dargetan sein, in wie hohem Grad die jägerische Kultur sich noch in Mythologie und Religion auch der übrigen heute nichtjägerischen afrikanischen Kulturen auswirkt. Es bleibt nunmehr nur noch übrig, diesen Komplex mit entsprechenden Vorstellungen der nordeurasischen und amerasiatischen Lande zu verbinden, was angesichts des reichen Materials, das uns das alte und neuere Mittelmeer, das alte und neuere Vorderasien und vor allem der Kaukasus u. Sibirien bieten, nicht sehr schwer sein sollte²⁾. Uno Holmbergs, Zelenins, Bogoras und Hallowells reiche Beiträge zum Tierkult der nördlichen, zirkumpolaren Gebiete enthalten schon so treffende Parallelen zu unserem afrikanischen Material, daß Leo Frobenius' intuitio erfüllte, leider nicht genauer nachgewiesene Zusammenhänge zwischen den nordeurasischen und den afrikanischen Jägerkulturen eine ernstere Betrachtung verdienen³⁾.

¹⁾ Wilson-Haffenden: in Journ. of the African Society 1928. S. 144ff.

²⁾ Siehe vor allem für den Kaukasus das reiche Material, von Dirr (Anthropos 1925. S. 139ff.) über den Wildschützer und Jagdgott der kaukasischen Völker. Dirr (S. 146) verweist auch auf die enge Verwandtschaft dieser Wildschützer mit Jagdgöttern des alten Mittelmeerkulturkreises, die vielfach weiblich sind. Bis Kafiristan und Dardistan lassen sich die weiblichen Tierschützer verfolgen, wie jene von Leitner mitgeteilte Dardusage von der in einer Wildherde sitzenden Tierherrin, die eine Hirschkuh melkt, beweist (a. a. O. S. 146).

³⁾ Ich erinnere bei dieser Gelegenheit nur daran, daß Lindblom (Jakt-och Fångstmetoder bland afrikanska Folk. Del. II S. 130ff.) darauf aufmerksam macht, daß nur die Buschmänner in Afrika die „Lappenjagd“ am Zwangszaun kennen, eine Jagdmethode, die von den Lappen bis zu den Eskimo und arktischen Indianern das ganze zirkumpolare Gebiet beherrscht. Lagercrantz hat nunmehr auf glänzender Materialkenntnis gegründet in seinen „Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen“ (Stockholm 1938) eine ausführliche Diskussion der Frage der Zusammenhänge zwischen eurasischen und afrikanischen Jagdmethoden unternommen und ist überzeugt, daß die Buschmänner und ihre eurafrikanische Jägerkultur vor allem verantwortlich sind für die Einführung eurasischer Jagdmethoden in Afrika. In dem Beitrag von M. Schneider (S. 287ff.) in diesem Festheft für Ankermann wird ein neuerlicher wichtiger Beweis für den Zusammenhang Lappen-Buschmänner der natürlich nicht im direkten sondern indirekten Sinne (eurasische und eurafrikanische Jagdkultur!) zu verstehen ist, gegeben. Er tritt mit dem „Jagdlappen“-Faktum und dem rassemäßigen des ähnlichen Verhaltens der Blutgruppen (viel AO) von Buschmännern und Lappen zusammen. Die naturalistischen Tier-Felsbilder der nordskandinavischen Länder erfahren durch diese Parallelen ebenfalls eine neue Beleuchtung. Und wenn auch unsere in dieser Arbeit gegebene Parallele, die Bewahrung des Phallus des heiligen Jagdtieres, nur die Pygmäen betrifft, so haben wir doch vermutet, daß aus der ganzen Sachlage heraus hier auch die eurafrikanische (Steppen) Jägerkultur und nicht eigentlich die pygmäische (hyläische) Jägerkultur in erster Linie verantwortlich zu machen ist.

Les Lukombe ou instruments de musique à cordes des populations du Kasai — Lac Léopold II — Lukenie.

par

J. Maes-Tervueren.

Ce fut à Mpozali, village Bamfumungu, situé à 3/4 d'heure de la rive gauche du Congo, à mi-chemin entre Kwamouth et Kunzulu, que j'ai récolté lors de ma dernière mission ethnographique au Congo le premier instrument de musique à cordes. (Fig. 1).

Les indigènes l'appellent „Ngueme“.

Il appartient à la classe des instruments de musique désignés sous le nom de „Kongo-Guitarre“ par Ankermann¹⁾, d'harpe-guitare par les Annales²⁾ et que nous avons appelés du nom indigène de „Lukombe“³⁾.

La caisse de résonance est formée d'un bloc de bois évidé par la surface supérieure. Elle est munie d'une ouverture carrée à la partie inférieure et terminée en pointe à la partie supérieure. La silhouette générale

ressemble à un losange dont le triangle inférieur a été sectionné à mi-hauteur et dont les deux angles obtus sont nettement découpés.

Le plateau ou table d'harmonie, formé par une planchette épaisse d'un demi-centimètre, a la même forme, mais la pointe supérieure se prolonge en aileron trapézoïdal très régulier, débordant l'extrémité supérieure de la caisse de résonance. La partie droite de cet aileron, brisée accidentellement, a été réparée au moyen de cinq petites soudures en piassava (Fig. 2). Il est fixé au moyen de ligatures en éclats de rotang. Les joints latéraux, empâtés de résine de bulungu, sont recouverts d'une large lame de pétiole de raphia.

La planche d'harmonie est percée de cinq petites ouvertures, placées en ligne droite, parallèle à la section, juste devant l'ou-



Fig. 1. Un chef Kundu.

verture ménagée dans la surface frontale de la caisse de résonance. Une petite baguette cylindrique très régulière, longue de neuf centimètres, placée au-dessous de cette ligne d'ouvertures, est fixée au plateau au moyen d'une double ligature de piassava et sert de chevalet.

Par chacune des cinq petites ouvertures passe une fibre végétale retenue à l'intérieur de la caisse de résonance contre le plateau d'harmonie au moyen d'un petit bâtonnet fixé à la corde. L'autre extrémité de chacune de ces cordes est enroulée à un des cinq arcs de tension. Ceux-ci sont

¹⁾ Ankermann, Die afrikanischen Musikinstrumente, S. 115.

²⁾ Annales du Musée du Congo. Eth. et Anthr., T. I, fasc. I, La Musique.

³⁾ J. Maes, Snaarspeeltuigen in Belgisch Congo. Onze Kongo 1912, p. 372.

formés de baguettes en bois flexible, placées côte à côte. L'extrémité inférieure en est taillée en pointe et fixée dans l'échancrure rectangulaire découpée à la partie dorsale de la caisse de résonance. Une ligature en rotang maintient les cinq arcs contre la paroi de la caisse de résonance. Une double ligature, formée de deux sections de bois, placées au-dessus et en-dessous des arcs et reliées par des lanières de rotang, sert à maintenir les arcs dans un même plan.

L'aspect primitif de cet instrument de musique, son teint noir de fumée, ses bords usagés et les nombreuses traces de détérioration dues à l'attaque des insectes, témoignent de l'ancienneté de cette pièce.

Le vieux Bamfumungu qui me l'a cédée, m'assura l'avoir reçue de son père qui en jouait quand il fut encore enfant. Lui-même il se plaisait beaucoup à faire vibrer ces cordes sonores et à écouter ces sons d'une

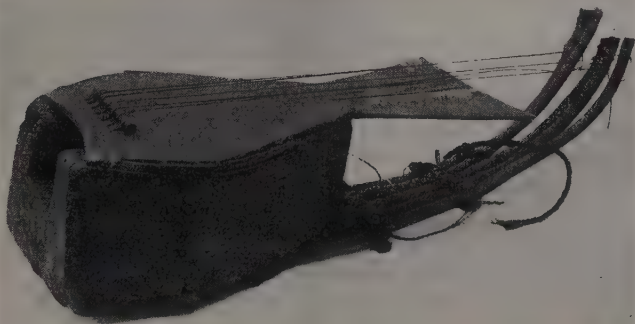


Fig. 2. Lukombe des Bamfumumungu.

harmonie spéciale, qui me sembla monotone et triste, mais où perce si bien l'âme de l'indigène, si différente de la nôtre.

Moins intéressante et d'une structure plus récente fut la „Lukombe“, récoltée au village Kamakito situé à deux lieues de navigation en aval du poste de Kunzulu. Celle-ci ressemble en tous points à la harpe-guitare en usage chez les Bateke, forme, qui d'après Ankermann¹⁾ se retrouve également chez les populations de la rive gauche du Kwango.

La caisse de résonance en bois blanc, évidée par la surface supérieure, a les faces latérales très régulières, arrondies et se terminant en pointe à la partie supérieure. La partie dorsale, munie d'une large et profonde échancrure rectangulaire où se fixent les arcs de tension, est légèrement arrondie; tandis que la surface inférieure forme une section nettement verticale, dans laquelle est taillée une ouverture rectangulaire.

La table d'harmonie est en bois blanc, recouvre toute la surface évidée et est terminée à la pointe par un prolongement en queue d'aronde. Elle est fixée au moyen de ligatures en rotang et la jointure est couverte d'un éclat de bambou non empâté de résine.

Au village indigène de Tua, situé à 72 Km. à l'est de Kunzulu à l'intérieur du pays, nous avons récolté une troisième Lukombe, dont la forme et l'aspect général rappellent à la fois les deux précédentes.

La caisse de résonance, moins régulière, a également les parois latérales arrondies, mais la surface dorsale est plate et la section inférieure représente un carré, dont les angles inférieurs sont très légèrement arrondis.

¹⁾ Ankermann, Ouvr. cité p. 18, phot. 25.

La table d'harmonie, au lieu de recouvrir entièrement la surface évidée a été placée à 3 cms. en retrait du bord inférieur, de façon à laisser à cet endroit une fente transversale.

La table d'harmonie et les faces latérales sont teintes de ngula.

Trois trous dans le plateau, dus aux détériorations par des insectes, ont été soigneusement bouchés au moyen de fibres et d'étoupes, trempées de résine.

Si nous comparons ces trois Lukombe récoltées chez les Bamfumungu, aux autres instruments à cordes de la collection ethnographique du Musée du Congo Belge, nous constatons qu'elles appartiennent à un type spécial bien caractéristique et même nettement différencié des autres instruments de musique de la classe des Lukombe.

Actuellement le Musée du Congo Belge possède 14 Lukombe appartenant à ce type; 5 sont renseignés comme provenant de la région du Stanley-Pool; 4 appartiennent à la tribu des Bateke, une a été récoltée dans la région du Kwango et 3 ont été récoltées chez les Bamfumungu.

L'aire de dispersion de cette forme particulière est ainsi nettement déterminée tout au moins au Congo Belge et pour autant que la collection dont nous disposons puisse être considérée comme complète. Elle s'étend au-delà du territoire des Bateke et englobe toute la région occupée par les Bamfumungu.

Ankermann rattache à ce type une Lukombe des Bakuba¹⁾.

Si l'aspect général de cet instrument peut, à première vue, justifier plus ou moins cette classification, surtout qu'il convient de tenir compte du petit nombre de documents dont le Musée de Berlin disposait à l'époque, nous croyons cependant que les variations de construction, sur lesquelles l'auteur attire lui-même l'attention, sont si grandes et si caractéristiques, qu'il nous semble scientifiquement irrationnel de classer aujourd'hui encore cette Lukombe dans cette série!

La Lukombe est un instrument qui ne fait pas partie du grand orchestre des Bamfumungu. Aux grandes fêtes et aux représentations chorégraphiques, il faut des instruments plus tapageurs. La Lukombe reste au foyer. C'est l'instrument de musique de la vie intime. Nous n'oserions pas affirmer qu'il en fut toujours ainsi. Il nous paraît probable que la Lukombe a eu au temps passé chez ces populations une signification sociale plus élevée et qu'elle fut depuis toujours plutôt insigne de grand chef qu'un instrument de musique.

Pour en jouer, le virtuose appuie la partie inférieure contre le creux de l'estomac, en tenant l'instrument dans une position horizontale. De la main droite il fait vibrer les cordes sonores, en les râclant au moyen d'un éclat de bambou recourbé en arc et fixé sur l'index. De la main gauche il marque les notes en appuyant des doigts les cordes contre la queue d'aronde du plateau d'harmonie.

Ceci nous montre que s'il est vrai que l'indigène n'a d'autres moyens de régler l'instrument que de dérouler les cordes et de leur donner par tâtonnements la tension voulue²⁾, il peut cependant faire varier les sons de ces cordes en augmentant ou en réduisant la longueur de l'arc de vibration. Dans ces conditions, il devient évident qu'il n'est pas donné à un chacun de bien jouer de la Lukombe. Cet instrument exige de la part du virtuose un certain talent et de l'ouïe musicale. Il faut que les chants qu'il en retire s'adaptent au besoin et à l'esprit de ces primitifs et que leur âme y retrouve ce à quoi elle aspire.

¹⁾ Ankermann, Ouvr. cité p. 18, phot. 26.

²⁾ Annales, ouvr. cité p. 128.

Les Bamfumungu aimaient beaucoup cette musique languissante. Quant au soir réunis sous le hangar public, le virtuose fit vibrer les cordes de son instrument, ils l'écoutèrent d'abord silencieux, réservés et attentifs. Insensiblement ils se sentirent entraînés par cette mélodie primitive et bientôt ils accompagnaient le musicien en fredonnant de leur voix gutturale et profonde une petite chanson du pays.

A Maboma, village indigène situé près du poste agricole de Bokala, j'ai récolté un Lukombe qui se différencie sous tous les rapports du type des Bateke-Bamfumungu.

La caisse de résonance a une forme nettement cylindrique. Le plateau d'harmonie, évasé à la partie supérieure du cylindre, recouvre une étroite ouverture creusée de la surface latérale du cylindre. Les jointures sont empâtées de résine de bulungu. Une ouverture triangulaire découpée dans la partie latérale de la table d'harmonie, un peu au-dessus du chevalet, sert à augmenter la portée musicale du son. Les deux surfaces planes de la caisse de résonance ont été évidées complètement et refermées ensuite par deux disques en bois, fixés au moyen de petites chevilles. Une légère échancrure, ménagée dans le disque inférieur, juste en-dessous de l'extrémité du plateau d'harmonie, sert à faciliter le placement des cordes.

Deux petites plaques en fer dont les parois, percées de trous sont garnies de petits anneaux-grelots en cuivre, laiton et fer, sont fixées à l'extrémité de deux des arcs de tension. La vibration des cordes, se transmet par l'arc, se répercute sur ces petites plaques et produit un petit bruissement d'un effet très agréable (corde sympathique).

Les cordes sont fixées d'une part à la surface inférieure de la table d'harmonie et d'autre part s'enroulent autour des arcs. Ceux-ci sont fixés à la partie dorsale de la caisse de résonance d'après la méthode décrite précédemment. Les extrémités libres sont fortement recourbées en avant.

Pour faire varier le son de l'instrument, les Baboma ont inventé un système de tension des arcs d'une ingéniosité très remarquable, que nous appellerons le trapèze de tension.

Deux éclats de rotang, fixés aux deux arcs extérieurs, tout contre la caisse de résonance, passent par deux petits trous, percés dans le prolongement de la table d'harmonie et sont fixés d'autre part aux extrémités de la barre du trapèze. Trois éclats de raphia qu'un dispositif spécial, genre de noeud coulant, permet d'allonger et de raccourcir à volonté, relie à la barre les extrémités libres des arcs.

Lorsque l'indigène a tendu ses cordes en les enroulant autour des arcs, il lui est facile d'augmenter ou de réduire la tension de celles-ci en modifiant la longueur des cordes du trapèze. Il peut de cette façon changer le ton des cordes à volonté (Fig. 3).

Jusqu'à présent l'existence de ce système de tension des cordes, aussi simple qu'ingénieux, était inconnu. La Lukombe récoltée chez les Baboma du village de Maboma et celle que j'ai retrouvée six mois plus tard au

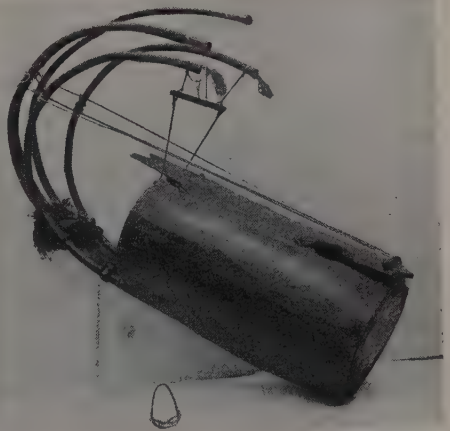


Fig. 3. Lukombe des Baboma.

village de Beria chez les Ipanga, sont les premiers et uniques instruments à cordes actuellement connus, présentant ce caractère spécial.

Si nous comparons la Lukombe récoltée à Maboma au type Bateke-Bamfumungu, nous constatons directement que nous nous trouvons en présence d'une forme toute autre, qui ne peut, en aucune façon, se rattacher à cette classe. Cette caisse de résonance cylindrique, la table d'harmonie longue et étroite et l'existence d'une ouverture servant à faciliter la dispersion de son, creusée dans la table d'harmonie, en font un spécimen d'un genre tout nouveau.

Cette forme particulière et intéressante ne semble d'ailleurs que très peu connue.

Une Lukombe récoltée à Mpie, petit village Baboma, situé non loin du poste de Mushie et une seconde dont j'ai vu jouer un indigène à Sekele, situé à une lieue et demie sur la Mfimi en amont de Mushie, mais que je n'ai malheureusement pas pu obtenir, sont les seuls spécimens de ce genre que nous ayons rencontrés.

Au delà du territoire des Baboma, la Lukombe change de forme et d'aspect. Elle devient moins élégante, souvent très grande, construite avec peu de soins et rarement ornementée de dessins gravés. Elle est d'un usage courant chez les populations riveraines du Lac Léopold II, qui n'y voyent qu'un instrument de musique réservé exclusivement aux chefs de la terre.

Du poste de Kutu à Opombo, j'ai trouvé la Lukombe dans presque tous les villages indigènes. Treize spécimens récoltés dans cette région furent envoyés au Musée du Congo Belge. Trois proviennent des Badia, quatre des Tumba, trois des Basakata, un des Basengele, un des Babaie, un des Bolia. Toutes ces Lukombe à l'exception d'une seule, présentent les mêmes caractères de structure et sauf quelques légères variations de détail, telles la grandeur et l'ornementation, peuvent se classer dans une seule et même série.

La caisse de résonance, très rudimentaire, est formée par un bloc de bois de dimensions variables, évidé à la main. Elle a une forme rectangulaire. Assez souvent les angles des arêtes sont adoucis et arrondis au point que la silhouette générale de la caisse de résonance se rapproche plus ou moins d'un cylindre coupé suivant l'axe du diamètre par un plan vertical. Pour faciliter le travail, l'indigène creuse le tronçon dans toute sa longueur et ferme ensuite les trois surfaces évidées, en les remplaçant par trois planchettes. L'une d'elle sert de table d'harmonie. Ces planchettes sont fixées aux parois de la caisse de résonance au moyen de sutures en éclats de rotang ou de bambou. Les jointures sont calfeutrées à la résine de bulungu et recouvertes d'une lame de pétiole de raphia plus ou moins large. La tablette de fermeture de la surface inférieure est munie d'une échancrure rectangulaire plus ou moins régulière, parfois arrondie. Cette ouverture, creusée juste en-dessous du point où les cordes sont attachées à la table d'harmonie, sert plus spécialement à faciliter le placement et éventuellement le remplacement de celles-ci.

La table d'harmonie déborde toujours le haut de la caisse de résonance. Le prolongement à l'extrémité supérieure est tantôt rectangulaire, tel que nous le montre la Lukombe chez les Badia du village de Poso (Fig. 4), tantôt découpé en angle droit comme c'est le cas d'un instrument récolté chez les Tumba, tantôt échancré en triangle isocèle, caractère que nous retrouvons notamment dans une Lukombe achetée aux Basakata du village de Kampa (Fig. 5). Chez quelques spécimens ces deux ailerons sont ornés de dessins linéaires gravés et la caisse

de résonance, ainsi que la table d'harmonie, sont parfois teintés de ngula et de mpembe (Fig. 5).

Les cinq arcs de tension sont fixés à la partie dorsale de la caisse de résonance dans les bords d'une échancrure spécialement aménagée à cet effet.



Fig. 4. Lukombe des Badia.

Des cordes sont fixées d'une part à la partie interne du plateau d'harmonie et s'enroulent d'autre part autour des arcs de tension.

Le chevalet est formé d'un simple bâtonnet de forme cylindrique fixé au plateau au moyen de deux ligatures en fibres ou bien encore d'un gros éclat de calamus, parfois entouré d'une gaine de fibres de bambou, dont les extrémités recourbées s'encastrent dans le plateau d'harmonie.



Fig. 5. Lukombe des Basakata.

Ici encore nous nous trouvons en présence d'une nouvelle variété de Lukombe:

- 1) la caisse de résonance est toujours évidée dans toute la longueur;
- 2) les surfaces creusées sont toujours toutes refermées par des planchettes en bois;
- 3) la planchette de la surface inférieure est toujours munie d'une ouverture placée contre la paroi interne de la table d'harmonie;
- 4) la table d'harmonie débord toujours la partie supérieure de la caisse de résonance.

L'aire de dispersion de cette forme nouvelle est d'ailleurs très étendue. Elle comprend en réalié tout le territoire occupé par les Badia, les Basengele, les Bolia, les Tumba, les Babaie, les Basakata et les Balesa, c. à. d. toute la région du Lac Léopold II.

Chez toutes ces populations, cette Lukombe est employée dans trois circonstances spéciales:

1) elle forme comme dans les deux cas précédents l'instrument de musique de la vie privée. L'indigène en joue quand il est assis sous le hangar du forgeron; lorsqu'au soir réunis devant une hutte quelconque, ils parlent des événements du jour, ou qu'ils se reposent des fatigues, étendus nonchalamment autour de quelques feux de bivouac, tout en fumant la lourde pipe de tabac qui passe de bouche en bouche.

Dans ce cas, il se sert d'une Lukombe de petites dimensions, facile à manier et à transporter et dont les sons ne sont que peu intenses;

2) lorsqu'un grand chef se déplace il se fait toujours accompagner d'un ou de plusieurs joueurs de Lukombe.

Les instruments employés dans ces circonstances sont toujours très



Fig. 6. Chef Tumba et sa Lukombe.

grands, les sons qu'ils produisent très graves, rappelant de loin le bourdonnement de nos contrebasses.

De l'importance du Chef, de l'étendue de son territoire, de sa puissance et parfois de son ambition, dépend directement la grandeur de la Lukombe qui doit l'accompagner dans toutes ses visites officielles.

Les indigènes semblent attacher une grande importance à cet insigne de la puissance de leur chef, si un petit Chef devait s'aventurer à faire construire une Lukombe d'une taille trop grande, il s'exposerait à de graves ennuis et s'il s'obstinait à vouloir posséder un instrument aussi grand ou plus grand que celui d'un Chef dont il dépend plus ou moins, il y aurait palabre et parfois même la guerre; (Fig. 6).

3) enfin, la Lukombe fait partie de l'orchestre chez les Tumba, les Bolia, les Basakata, les Badia et les Basengele

Ces différentes tribus possèdent donc non seulement une Lukombe d'une forme spéciale et particulière, mais elles s'en servent en outre dans les circonstances spéciales où d'autres populations l'ignorent.

Sous ce rapport, ces différentes tribus semblent ainsi former un groupe ethnique spécial, qui tout en se rattachant aux autres populations qui se servent d'un instrument à cordes du genre Lukombe, s'en distingue cependant par la forme spéciale, la technique de sa structure, et l'usage particulier de l'instrument.

Aussitôt que nous avons quitté le pays des Basakata pour arriver chez les Ipanga et les Atshitu de la région d'Oshwe, les Yaelima et les Bokala du secteur de Bumbuli, nous constatons que les Lukombe devenaient non seulement beaucoup plus rares, mais que les quelques spécimens retrouvés appartenaient indiscutablement au type de la Lukombe des Kundu¹). Cette forme dont Ankermann ne fait pas mention dans son étude, fut décrite par les Annales :

„La caisse de résonance, y dit-on, la plus rudimentaire est un simple tronçon d'arbre évidé à la main, tantôt employé brut, tantôt grossièrement équarri et affectant une forme rectangulaire; la partie supérieure du tronçon enlevée partiellement pour faciliter le travail d'évidement est ensuite remplacée par une pièce de bois plate de même nature, fixée par des ligatures en calamus; le joint transversal est calfeutré à la résine, les joints latéraux sont recouverts d'une lame de pétiole de raphia et parfois aussi empâtés



Fig. 7. Lukombe des Yaelima.

de bulungu; la caisse continue à son extrémité supérieure par un prolongement étendu ou par des rudiments de poignée ménagés aux angles, l'extrémité inférieure reste ouverte. Les cordes sont de fins éclats de calamus ou des fibres de piassava très vibratiles. Elles traversent le plateau et sont fixées en-dessous par des arrêts en bois ou des noeuds; à la sortie du plateau, elles s'appuient sur de petits chevalets-touches, éclat de calamus dont les extrémités recourbées s'encastrent dans le plateau. Les cordes s'enroulent à l'extrémité des arcs tenseurs. Ceux-ci sont des baguettes en bois flexible, fixées côte à côte dans une large échancrure rectangulaire ménagée dans le dos de la caisse de résonance; leur extrémité, taillée en pointe, s'engage dans des trous creusés à cette fin. Ils sont maintenus contre la paroi au moyen de ligatures assujetties aux rebords de la caisse de résonance."

Cette description s'applique intégralement à une Lukombe récoltée chez les Tumba du village d'Ebindja. Elle s'applique avec quelques légères variations aux Lukombe récoltées chez les Yaelima, les Batitu, et les Ipanga. (Fig. 7).

¹) J. Maes, Ouvr. cité p. 372.

Dans ces derniers spécimens, la partie supérieure du tronçon formant la caisse de résonance, est restée intacte et brute au lieu de continuer à son extrémité supérieure par des rudiments de poignée ménagés aux angles. La Lukombe des Ipanga, récoltée au village de Beria, est en outre munie d'un trapèze de tension, semblable à celui que nous avons décrit plus haut (Fig. 8). Enfin, l'instrument à cordes des Yaelima récolté au village de Botima, est orné sur l'une des faces latérales et sur toute la table d'harmonie, de dessins linéaires, gravés en bas-relief, peu accentués, peu réguliers, assez variés, dénotant de la part de l'artisan, une grande préoccupation d'ornementation et d'élégance qu'il a taché de rehausser encore davantage en induisant tout l'instrument de takula (Fig. 7).

Cette Lukombe est une des pièces les plus anciennes de notre collection. Fendillée, elle a été soigneusement réparée par l'indigène au moyen de résine de bulungu.

Ce modèle primitif, disent les Annales, relativement rare, semble localisé dans la région de l'Equateur¹).

Les quelques spécimens que nous avons heureusement pu retrouver dans la région des Batitu, Yaelima, Ipanga, nous montrent, que l'aire de



Fig. 8. Lukombe des Ipanga.

dispersion de cette forme s'étend bien plus loin au Sud, jusqu'au point d'atteindre à peu près la rive droite du Sankuru-Kasai. A l'Ouest, cette forme se retrouve jusque dans certains villages des Tumba et des Basengele, voisins des Kundu. Au village Tumba d'Ebindja, nous avons récolté une Lukombe de ce type.

D'autre part, l'étude de certaines Lukombe arrivées au Musée du Congo Belge pendant notre voyage au Congo, nous montre qu'il existe une véritable zone de transition ou de pénétration entre les Lukombe du type Kundu dont nous venons de parler et celles du type Basengele que nous avons décrit précédemment.

Cette zone s'étend — pour autant que les documents dont nous disposons actuellement nous permettent de la déterminer — tout le long de la limite Ouest du territoire occupé par les Kundu. Elle se caractérise par le fait qu'en général les Lukombe qu'on y retrouve présentent à la fois des caractères du type Basengele et du type Kundu.

¹) Annales, Ouvr. cité, p. 127.

Tantôt la surface inférieure, au lieu de rester ouverte, a été fermée au moyen d'une planchette et un trou rectangulaire a été creusé près du point d'attache des cordes, tandis que le plateau d'harmonie ne recouvre que la surface évidée de la caisse de résonance.

D'autres spécimens présentent les caractères inverses, la table d'harmonie débordant la partie évidée tandis que la partie inférieure est restée ouverte.

L'existence de cette zone de transition, d'interpénétration ou zone mixte, comme on peut l'appeler, est un exemple typique de l'influence qu'exercent les unes sur les autres des populations dont les territoires sont voisins et qui entretiennent depuis longtemps des relations amicales.

Là où, à première vue, nous sommes tentés de considérer cette Lukombe comme le type de transition entre deux formes, une étude plus attentive nous montre que nous nous trouvons en réalité en présence d'une forme spéciale née de l'union des caractères de deux formes mères. De cette union il est résulté un type nouveau, dont les caractères se rapprochent tantôt de l'une, tantôt de l'autre forme mère suivant l'influence de la civilisation prédominante. Le Musée du Congo Belge possède à l'heure actuelle 6 Lukombe appartenant à cette forme mixte. Trois doivent être considérées comme se rapprochant du type Kundu tout en ayant la table d'harmonie du type Basengele, tandis que les trois autres sont du type Basengele dont la surface inférieure restée ouverte rappelle la Lukombe des Kundu.

A l'Est de la région des Lukombe des Kundu, dans la partie comprise entre la haute Lukenie, le Lomami et le confluent du Lubefu-Sankuru, nous avons trouvé deux instruments à cordes qui appartiennent au type Lukombe. Le premier provient du village de Pania-Dibele, le second de Tipolo. Ces deux villages sont habités par des indigènes appartenant à la tribu des Bankutshu. La silhouette particulière, la forme de la caisse de résonance et certains caractères spéciaux propres à ces deux spécimens, en forment un type nouveau que nous appellerons Lukombe du type Bakuba.

Lors de la publication de l'étude du Dr. Ankermann, le Musée de Berlin possédait une Lukombe de ce type provenant des Bakuba¹⁾.

Comme nous l'avons signalé plus haut, l'auteur considéra cet instrument comme une forme dérivée de la première subdivision du groupe VIa que nous désignons sous le nom des Lukombe des Bateke-Bamfumungu. Il fit cependant remarquer que cet instrument se distinguait :

- 1° par l'absence d'une table d'harmonie séparée;
- 2° par la caisse de résonance monoxyle;
- 3° par l'ouverture de la surface inférieure;
- 4° par le nombre des arcs et cordes.

Il n'y avait donc, en réalité, qu'une ressemblance apparente entre ces deux formes et nous ne comprenons pas comment l'auteur ait pu être amené à en faire une forme dérivée de la Lukombe des Bateke-Bamfumungu.

Cette classification est d'autant plus incompréhensible que le spécimen du Musée de Berlin est, en outre, orné sur toutes les surfaces de la caisse de résonance de dessins sculptés en bas-relief, très soigneusement exécutés, dénotant de la part du sculpteur un talent artistique très développé. Cette ornementation ne se retrouve sur aucun des types des instruments à cordes du type Bateke-Bamfumungu; tandis qu'elle est, à un degré plus ou moins grand, caractéristique pour toutes les Lukombe du type Bakuba.

1) Ankermann, Ouvr. cité, p. 18.

Certains de ces instruments de musique, arrivés au Musée pendant notre séjour au Congo, sont, sous ce rapport, tellement remarquables qu'ils peuvent, à juste titre, être comparés aux plus beaux spécimens de la boissellerie Bakuba. Tel est notamment le cas de la Lukombe, don du vice Gouverneur-Général Janssens. (Fig. 9 u. 10).

Les deux spécimens que nous avons récoltés chez les Bankutshu ou Bankutu sont moins remarquables sous le rapport de l'ornementation.

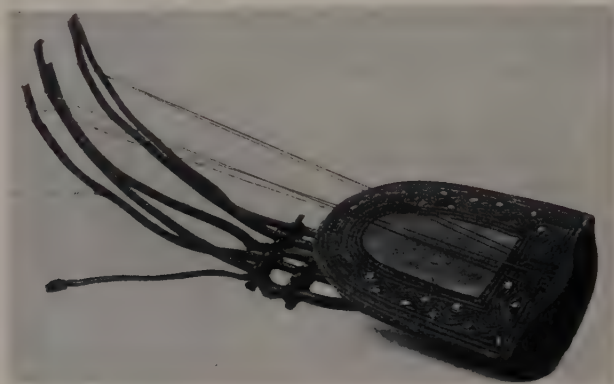


Fig. 9. Lukombe des Bakuba.

L'intérêt qu'ils présentent au point de vue ethnographique est surtout dû au fait de les avoir trouvés en usage dans une région où, jusqu'à présent, on ignorait l'existence de cet instrument. (Fig. 11).

A l'heure actuelle le Musée du Congo Belge possède neuf spécimens appartenant au type de la Lukombe des Bakuba. Quatre furent envoyés par le Rév. Père Cambier et proviennent des Bakuba. L'aire d'extension

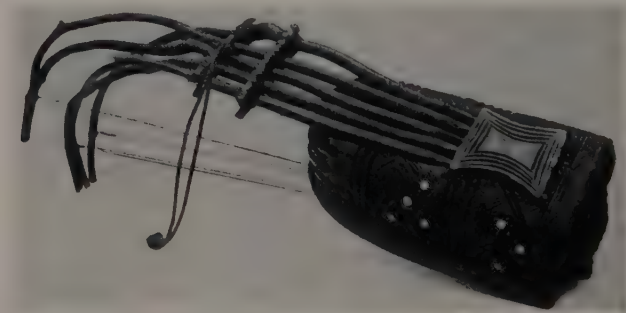


Fig. 10. Lukombe des Bakula.

de cette forme nouvelle qui semblait se limiter à la région occupée par les Bakuba, s'étend en réalité bien au-delà de ce territoire. A Tipolo, les indigènes m'assuraient que la Lukombe était un instrument très ancien, jadis très en honneur, mais dont ils ne se servaient plus que très rarement depuis longtemps. Ils lui préférèrent de loin la petite marimba introduite par les populations du Sud. Elle est beaucoup plus maniable, plus pratique et plus facile à en jouer.

La Lukombe du type Bakuba se distingue des autres formes:

- 1^o par sa caisse de résonance qui est toujours monoxyle;
- 2^o par le nombre des cordes et des arcs tenseurs qui varie entre cinq et huit;

3^o) par l'ornementation de la caisse de résonance. Elle a en outre ceci de commun avec la Lukombe du type Kundu, c'est que la surface inférieure est complètement évidée et reste toujours ouverte, tandis que la silhouette générale de certains exemplaires rappelle vaguement la Lukombe du type Bateke-Bamfumungu.

La pauvreté de l'ornementation de la Lukombe, dit-on dans les Annales, s'accorde avec le degré de développement de l'instrument¹). Cette thèse, juste au moment de la publication de l'étude, ne peut plus être admise à présent. La Lukombe du type Bakuba qui est un des instruments de musique les plus ornementés, n'est, comme instrument de musique proprement dit, pas plus développé que les Lukombe les plus primitives des Kundu, ni celles du type Basengele ou Bateke-Bamfumungu.

Elle est moins développée que la Lukombe de la Région Maritime.

Les cordes sont simplement roulées autour des extrémités des arcs tenseurs. Le trapèze de tension servant à régler plus ou moins la tension, ne se rencontre dans aucun des spécimens de ce type.

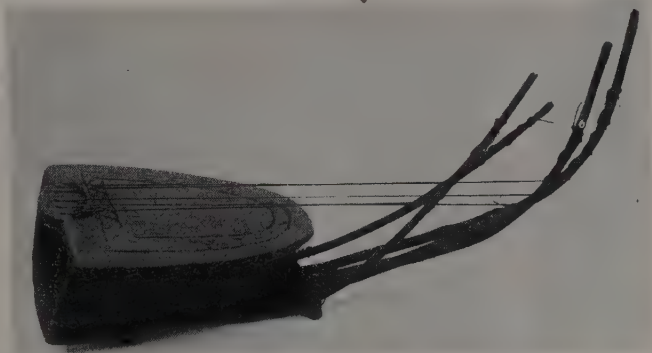


Fig. 11. Lukombe des Bankutshu.

Il n'y a donc, dans l'occurrence, aucun rapport entre l'ornementation et le degré de développement de l'instrument.

La Lukombe ne fait pas partie de l'orchestre des Bankutshu. C'est un instrument de la vie privée auquel nous pourrions appliquer ce que nous avons dit de la Lukombe des Bamfumungu.

De l'ensemble de l'étude des Lukombe que nous avons pu récolter durant les quelques mois de notre mission au cœur du Congo, il résulte :

1^o) que l'aire d'extension de cet instrument s'étend des rives du Congo-Kasai jusqu'au territoire occupé par les Bankutshu;

2^o) que dans cette immense étendue nous rencontrons 5 formes particulières :

- a) la Lukombe du type des Bateke-Bamfumungu qui se retrouve dans toute la région occupée par ces tribus;
- b) le type Baboma, forme toute nouvelle, qui semble être particulière à cette tribu;
- c) la Lukombe du type Basengele, que nous avons rencontrée chez toutes les tribus riveraines du Lac Léopold II et jusque chez les Babaie, Basakata et Balesa de la basse-Lukenie;
- d) la Lukombe du type Kundu que nous avons retrouvée chez les Batitu, les Ipanga, les Bokala et les Yaelima. Il est à présumer que les Dengese possèdent des Lukombe de ce genre mais jusqu'à présent le Musée du Congo n'en possède pas d'exemplaires;

1) Annales, Ouvr. cité, p. 128.

- e) la Lukombe du type Bakuba qui se rencontre jusque dans les territoires des Bankutshu et que l'on pourrait bien retrouver chez les Dengese de la Lukenye.

Ainsi nous pouvons conclure que ce que Ankermann appelle: Gebiet der Kongo Gitarre, s'étend non seulement beaucoup plus loin que ne pouvait l'indiquer cet auteur; mais qu'en outre ce groupe VIa, où déjà à l'époque de la publication de l'étude, quatre formes particulières étaient signalées, comprend, rien que dans la région que nous avons visitée, cinq formes types bien déterminées et nettement différenciées les unes des autres.

Si nous comparons ces différentes formes aux autres instruments à cordes du type de la Lukombe des collections ethnographiques du Musée du Congo Belge, nous constatons qu'il existe en outre dans notre colonie deux formes qui se distinguent nettement des Lukombe que nous avons récoltées.

La première, connue depuis longtemps, fut décrite dans les Annales comme suit: „La troisième forme enfin semble la moins connue. C'est une caisse plate de coupe trapézoïdale irrégulière, évidée par le haut et



Fig. 12. Lukombe du Bas Congo.

entièrement fermée par un plateau mince s'appliquant exactement sur les bords. Le bloc dans lequel elle a été taillée se prolonge au sommet par un ornement sculpté. Les cordes s'enroulent à l'extrémité des arcs. Le chevalet est fixé, un anneau de fibres glissant le long de l'arc et de la corde permet de modifier à volonté le son de l'instrument.“ (Fig. 12).

Ankermann parle lui aussi de cette Lukombe qu'il considère comme la forme du groupe VIa et qui semble particulièrement en usage dans la région du Loango¹⁾.

Actuellement le Musée du Congo Belge possède six Lukombe appartenant à ce type. D'après les renseignements fournis par Deleval, à qui nous devons quatre de ces Lukombe, cette forme se rencontre dans toute la région maritime et jusque chez les Bakongo du district des Cataractes.

¹⁾ Ankermann, Ouvr. cité, p. 20.

La limite Est de l'aire de dispersion de la Lukombe du Bas-Congo s'étendrait donc jusqu'au territoire des Bateke-Bamfumungu et engloberait toute la région du Bas-Congo.

Au nord de la région de la Lukombe des Kundu, Gustin a récolté,

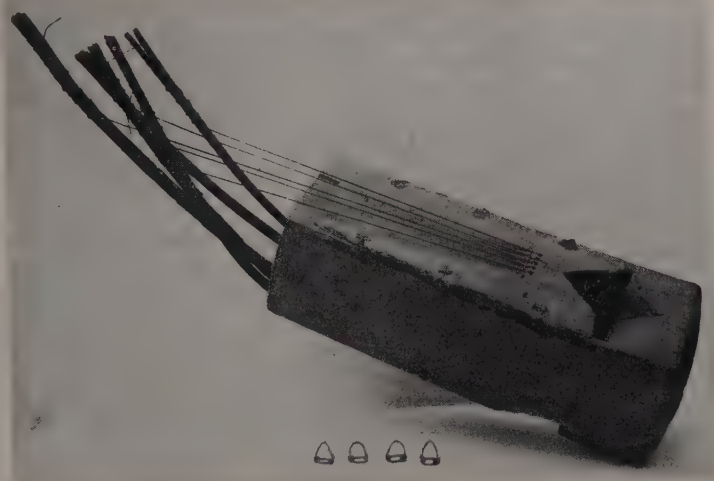


Fig. 13. Lukombe des Gombe.

il y a 35 ans, une Lukombe d'une forme toute spéciale qui se distingue de tous les types décrits antérieurement.

La caisse de résonance est formée par un grand bloc de bois de forme rectangulaire allongée, grossièrement équarri et partiellement évidé à la surface supérieure. L'ouverture a été fermée au moyen d'une planchette munie à la partie inférieure d'une échancrure triangulaire. Cette planchette forme la table d'harmonie. Elle est fixée au-dessus de la caisse de résonance au moyen de six sutures de piassava. Les joints latéraux sont empâtés de résine de bulungu. Les arcs tenseurs sont fixés au dos de la caisse de résonance. Les cordes enroulées autour des extrémités des arcs sont attachées d'autre part à la surface interne de la table d'harmonie. Le chevalet est formé par deux petits éclats de bambou.

D'après les renseignements fournis par Gustin, cet instrument à cordes provient du district des Bangala, village Busumkwete, tribu des Gombe (Fig. 13). En même temps que l'objet, le récolteur annonça l'envoi d'une note explicative et de deux photographies. Malheureusement la plupart de ces documents si précieux se sont égarés. Il ne nous est restée qu'une photographie montrant Majaza accroupi jouant de la Lukombe, entouré de quelques indigènes. Les Gombe appellent cet instrument „Elubu“ et les trechets qu'ils fixent au bout de l'index pour en jouer „Lidjakala“.



Fig. 14. Bankutshu.

Chez eux aussi la Lukombe semble être essentiellement un instrument de musique de la vie privée, du moins pour autant que l'analyse de la photographie nous permet d'en juger.

Il nous est impossible d'établir l'aire d'extension de cette forme spéciale de la Lukombe. L'unique spécimen que nous possédons jusqu'à présent ne peut servir de base à une détermination de ce genre. Nous nous contentons d'en signaler l'existence tout en exprimant le vœu que de nouvelles recherches faites dans la région nous permettent d'en compléter l'étude. Ces recherches nous semblent d'autant plus urgentes que des indices certains nous permettent de prévoir la disparition complète des Lukombe à une époque plus ou moins éloignée. (Fig. 14).

En 1899, Dubreucq nous écrivait déjà à ce propos: „Les Kundu des basses rivières ont actuellement remplacé la Lukombe par l'Isandu ou Marimba du Bas-Congo. Cet instrument, jadis inconnu, a été importé dans la région par les soldats, les boys et les serviteurs des blancs arrivés du Bas-Congo. L'Isandu a un double avantage. Il est d'abord plus maniable et plus facile à transporter; ensuite il est plus harmonieux et exige de la part du virtuose moins de talent et d'âme musicale.“ A nos dévoués collaborateurs de l'Afrique centrale de compléter nos collections avant que la Lukombe n'ait disparu définitivement de la vie indigène.

Likundu.

Von

Willy Schilde.

In den Seiten dieser Zeitschrift ist erst vor zehn Jahren (Bd. 60 S. 73ff.) unter dem Namen Likundu eine Abhandlung von Hermann Baumann erschienen. Sie befaßt sich mit der Vorstellung der Völker im nördlichen Kongobecken, daß die Zauberkraft sich durch eine anatomische Besonderheit dokumentiert und darum durch eine Leichenobduktion nachgewiesen werden kann. Diese vorzügliche Studie bedürfte nicht schon jetzt wieder einer Überarbeitung. Es wäre auch nicht nötig, die Verbreitungsangaben zu vervollständigen, wenn sich nicht dadurch eine wesentliche Ergänzung ergäbe, deren Bedeutung in der grundlegenden Anschauung der Träger dieser Likundu-Vorstellung liegt. Wir sind heute mehr als früher bemüht, der psychischen Einstellung der Naturvölker gerecht zu werden, was ohne ein wenig oder auch viel Subjektivität von seiten der Berichtstatter selten abgeht. Wenn uns nun im Likundu eine konkret faßbare psychische Haltung geboten wird, ist ihre möglichst genaue geographische Umgrenzung für jede ethnologische Arbeit in den betreffenden Gebieten von unschätzbarem Wert. Der Völkerkundler weiß, daß die Grenzen von Vorstellungen das schwierigste Kapitel einer solchen Untersuchung darstellen. Baumann hat sich vor allem mit der Kameruner Kontaktzone und dem Seelentier der Zauberer herumgeschlagen, wie es uns auch unser Jubilar (Corr.Bl. Anthr. Ges. 1910 S. 82) für Bali belegt hat. Hier soll vor allen Dingen auf die Ostgrenze eingegangen und damit die Sitte für ein Gebiet nachgewiesen werden, das dadurch eine ganz neue kulturelle Schichtung erfährt.

Ehe ich dazu übergehe, seien mir eine Anzahl Ergänzungen zu Baumann erlaubt, die überwiegend der späteren Literatur entnommen sind. Im übrigen weiß jeder Völkerkundler, daß Vollständigkeit einfach nicht mehr erreichbar ist. Ausführlichere Quellen standen Baumann nur ganz wenig zur Verfügung, so daß auch kurze Notizen noch eine Bereicherung des an sich schon schwierigen Stoffes darstellen. Im Gebiet südlich des

Benue sind es noch die Tiv, die als Restsitte in einigen Gegenden das Herz daraufhin untersuchen, ob der Gestorbene an seinem eigenen *tsav* zugrunde gegangen ist. Die Mambila besichtigen bei jedem Toten das gleiche Organ, das sie durch drei Schnitte freilegen. Die Seele lokalisieren sie hingegen in der Leber. Von den Mattafall hören wir bei Passarge, daß sie den Leichen nach einem Querschnitt über den Bauch die Eingeweide entnehmen und „Medizin“ hineinlegen. Dazu ist zu stellen, was wir in Vergiats Manjas lesen: „Chez d'autres [Stämmen], après la mort, le ventre du défunt est ouvert, puis fouillé pour saisir l'esprit maléfique qui a peut-être causé la mort. Les intestins sont retirés, le ventre est bourré de bananes vertes puis on procède à la toilette funéraire . . .“ Die ungenaue Stammesangabe ist bedauerlich. Vielleicht meint er Unterabteilungen der Mandschia, vielleicht auch die Banda. Diese haben wie die Kameruner die Vorstellung vom vampirähnlichen Zaubertier, einer gelben Katze, der Hexen. Besonders Frauen und Sklaven fallen dem Glauben, das *ondro* zu besitzen, zum Opfer. Die manaähnliche Auffassung, die Baumann für die Kernvorstellung hält, geht ihnen ab. Meist wird nicht ein Teil, sondern die gesamte Leiche vernichtet. Die Bwaka führen die Leichensektion nicht aus. Sie beschränken sich darauf, bei Kriegsverletzungen am Bauch die Anwesenheit eines langen Wurmes (*langbwa*) als Zeichen der bösen Besessenheit festzustellen. Bei harmlosen Menschen ist der Wurm zwar vorhanden, aber nicht sichtbar. Bei den anderen kriecht er aus dem Grab und wächst sich z. B. zu einer Hyäne aus, was in Mittelkamerun das Zaubergeschwür des lebenden Hexers jede Nacht fertigbringt. Das ist also deutlich die mit dem Werwolfglauben verquickte Fananyvorstellung, für die Baumann Anzeichen bei den Mabea vermutete. Die eigentliche Sektion ist hier offenbar nur verlorengegangen. Die mit den vorausgenannten nicht verwandten Mbaka-Limba an der Kameruner Ubangigrenze suchen in sämtlichen Toten nach dem Beweismittel (*te*) für Zauberei. Leider ist Teßmann hier sehr knapp mit Worten, obwohl er die danach ausgestellte Leiche sogar photographieren konnte. Die Lakka haben die offenbar manaartig verschieden starke Zauberkraft (*mmaal* und *ndoi*), die aber in beiden Fällen sich asozial betätigt und darum vernichtet wird. Bei den Mbum gibt es keine Leichensektion; aber bei Hexen sitzt die böse Zauberkraft für sie ebenfalls im Bauch, bei bösen Zaubernern hingegen im Kopf; das soll heißen, sie ist nicht angeboren, sondern erlernt (Z. Ethnol. Bd. 60 S. 331). Ehe wir nach Osten weiterstreiten, sollen einige Belege folgen, die Baumanns Verbreitungsgebiet wesentlich nach Westen überschreiten. Da heißt es, daß die Ofiokpoleute des Andonibezirks ein Stück der Eingeweide und die Ayakageheimbündler unter den Ibo ein Stück der Leber des Verstorbenen in ein Gefäß mit Wasser setzen. Schwimmt jenes Stück, dann wird eine natürliche Todesursache angenommen. Mir sind die Originalstellen dieses Zitates aus Butt-Thompson nicht bekannt, dagegen gleichlautende vom äußersten Westen der Guineaküste. Es fällt überhaupt äußerst schwer, die Quellen zu Butt-Thompsons heute viel zitierten Angaben ausfindig zu machen. Sicher stand dem Autor manches uns unzugängliche Material zur Verfügung. Einen leisen Zweifel, daß hier vielleicht ein Irrtum unterlaufen ist, kann ich nicht unterdrücken. Bei den Mendi war es nämlich früher allgemein üblich, unmittelbar nach dem Tod die Milz ins Wasser zu legen. Schwamm sie, dann war der Träger frei von Zauberkraft. Milzschau übten auch die Krim. Abel vermutet sie bei den Pangwe. Ein verstorbene Mitglied des Yassifrauenbundes der Scherbro wurde einem bestimmten Poromann übergeben. Im Busch wurde die Leiche geöffnet, die Leber entfernt und wie oben die Milz behandelt und gedeutet. Diese Form erinnert merkwürdig an unsere alteuropäischen Schwimmpoben, berührt sich außer-

dem mit der Eingeweideschau an menschlichen Opfern zum Zwecke der Omengewinnung, wie sie das gleiche Gebiet als Praxis der Geheimbünde kennt. Von einer Schwimmprobe verlautet aber hierbei nichts. Zu den zahlreichen Kontakterscheinungen mit anderen Sitten, die schon Baumann fand, treten hier auf dem westlichen Flügel zwei neue. Eine solche Schwimmprobe habe ich sonst nicht wiedergefunden. Man muß schon nach Nordafrika gehen, um im Schwimmen oder Niedersinken beschriebener Papierkugeln etwas Entsprechendes zu finden. Dagegen liegt die Vermutung nahe, daß manche Leichensektion mit ursprünglicher Suche nach Zauberkraft vom Europäer als einfache Opferschau umgedeutet wurde, um so mehr, als sich die Sitte offenbar in Oberguinea in die Geheimbünde flüchtete oder nach Analogien bei den Pangwe, am oberen Ogowe (Pantherbund!) und sicher noch anderen vielleicht überhaupt hineingehörte. Von ihnen mag mancher in falschen Verdacht geraten und vor europäische Gerichte zitiert worden sein. Es ist wenigstens auffällig, daß in ganz Oberguinea für das Haruspizium fast nur das Menschenopfer genannt wird, welch letzteres für Frobenius ein Symptom seiner atlantischen Kultur ist. Säugetiere werden überhaupt nicht verwendet. Hühner nur vereinzelt. Es ist deshalb auch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Fragestellung nach dem Gefülltsein der Arterien oder nach der Art des Blutfließens bei der Leichenobduktion der Mulgoi, der Mbembe und baNgala vom Haruspex übernommen sein muß. Als Brücke zwischen Sierra Leone und Nigeria fand ich nur einen Beleg für die Likundusitte bei den Sapo (Kru). Aber auch hier hat d'Ollone kaum verstanden, worauf es ankommt. Er schreibt (S. 133): „Le poison n'a-t-il été pour rien dans la mort? Pour d'en assurer, il n'y a qu'un moyen: l'autopsie.“ Übrigens ist der Irrtum mit dem Gift auch Larsonneur bei den Fang passiert. Oldendorp bei den Mandingo.

Verfolgen wir jetzt die Ergänzungen im Kerngebiet Baumanns weiter, so mögen die Yombe folgen, bei denen es heißt, daß die Zauberer das *makundu* unter der Leber tragen. Hier findet man eine Art kleiner Fleischtasche, mit der sie ihre Opfer verzehren. Das paßt zu der Beschreibung der Alimastämme und führt bei den Ekoi u. a. weiter zur materiellen Vorstellung von Zähnen. Zu den baKongo sind auch die Sorongo und Lari zu stellen, welch letztere unter Aufgabe der Sektion (wie die Bomitaba u. a. Stämme am unteren Kongo) nur noch Häuptlinge und Vornehme wohl insgeheim beschuldigen. Schon Bastian (Loangoexpedit. I S. 205) hört hier das gleiche Märchen von der früheren operativen Entfernung des Zaubersackes am Lebenden, wie Talbot (shadow of the bush S. 193) bei den Ekoi. Zur bisherigen Liste sind ferner nachzutragen die Medje, baLesse, Dorf-Basua, Ngbandi, bei denen ein kleines Tier schuld am *li* ist. Harrison (zit. bei Hobhouse Z. f. Völkerpsych. und Soziol. 5 S. 52) nennt *oudah* als Ursache eines plötzlichen Todesfalles bei den Ituri-Pygmäen. Die Sektion könne aber auch eine natürliche Todesursache ergeben. Nach Gillier frißt eine kleine Katze oder ein anderes Tier am oberen Ubangi die inneren Organe des Opfers, also wie ein Vampir, an, der beim Tod des Likundubesitzers verwaist und kläglich herumirrt. Wem von den Nsakkara ein *dandara*, eine Art menschliches Wesen mit Katzenmiauen, im Busch begegnet, wird bald sterben. Es gibt aber auch gute *dandara*, die die Bösen entdecken helfen. Diese Tiere scheinen also etwas anderer Art als die, die Kamerun nach Baumann nigerischem Einfluß verdankt. Cuny behauptet (S. B. Géogr. Paris 1896 Bd. 1 S. 340ff.), daß die Pangwe von Rio Muni bei der Autopsie lebende Vögel oder Fledermäuse in die Wunde hineinpraktizieren. Wenn wir weiter hören, daß die Bergdama Krankheiten von Leoparden, Löwen en miniature verursacht glauben, die Verstorbene in den Leib hineinzaubern, ergibt sich ein neuer Kontakt. Bei den letzteren

werden die Tiere in üblicher Weise herausgesaugt und verbrannt (Vedder, Geschichte von Südwestafrika S. 64). Das ist aber die gleiche Methode, mit der die Logo ihren Zauberstein entfernen. Während bei ihnen nach dem sicheren Zeugnis von Czekanowski Likunduvorstellung da ist, kann man sie ebenso überzeugt für die Bergdama ablehnen. Bei der weitverbreiteten Saugpraxis afrikanischer Mediziner mag andernorts doch noch manchmal Likundu versteckt sein. Man könnte bei den vielen Verbindungen, die schon Baumann aufgedeckt hat, verzweifeln, wo man die Trennungslinie ziehen soll. So sicher bei den genannten Alima- und Kongovölkern auch ohne Obduktion Likundu vorliegt, so ist auf der anderen Seite die Leichenöffnung ein sehr deutliches Kennzeichen der Sitte, was für die Beurteilung später folgender Fälle wesentlich ist. Für die Zande bringt Evans-Pritchard nicht viel Neues, außer daß das *mangu* wohl ein Brauch der Unterworfenen, der Mbomu, ist. Die aVongara haben die Leichenschau als eine Nachprüfung ihres Giftordalentscheid aufgefaßt und sich solche Kritik ihrer Herrschermaßnahmen verboten.

Wir kommen nunmehr nach Ostafrika, wo Baumann die Sitte für die Safwa und Konde belegt. Bei den benachbarten Ndali dient die Leichenöffnung der Suche nach Beweisen für *vuloge*, zauberisches Anblasen, aber auch für Verstopfung und andere Krankheitsursachen eines Kindes. Diese drei Völker stellen noch keine allzu große Überraschung dar, da Konde und Usafwa mit den Nyakyusa u. a. Völkern zwar an einer Durchgangsstrecke ostafrikanischer Völkerwanderungen liegen, im übrigen aber kulturell stark nach dem benachbarten, freilich weniger ausgeprägt, nach dem nördlichen Kongobecken zuneigen. Jedenfalls weichen die Vorstellungen nicht von denen im Nordwesten ab. Bemerkt sei nur, daß im Krieg Gefallene von der Sitte ausgenommen sind. Hier in Konde darf nur mit einem Bambusmesser seziert werden. Galle und Leber, aber auch Geschwüre am Herzen, nach v. Wißmann der Magen, zeigen das Gesuchte. Noch südlichere Belege dieser Sitte liefern die Winamwanga und Wiwa, wo sie nach einer Quelle allgemein üblich, nach der anderen mehr auf Kinder beschränkt ist. Ganz eindeutig erklärt Oskar Baumann, daß in Urundi die Angehörigen allen Toten den Bauch aufschnitten, um darin nach Zauber zu suchen. Es liegt kein Grund vor, mit H. Meyer (Die Barundi S. 114) den Bericht in Zweifel zu ziehen. Es ist sehr wohl möglich, daß v. d. Burgt als Missionar hier einmal die weniger zuverlässige Quelle ist. Ihm berichtete man nur von einer Menschenopferschau vor Kriegszügen. So, wie das uns berichtet wird, hat es natürlich mit Likundu nichts zu tun, zeigt aber noch einmal, wie im Westflügel der Verbreitung, den Kontakt von Menschenopfer und Leichensektion. Eine andere Parallele, die indes nicht überbetont werden soll, liefern die Sandawe. Sie haben berufsmäßige Organe zur Ausführung der Sitte, die z. B. bei den Zande der Blutsfreund übernimmt. Im übrigen ist bei diesem kulturell und rassisch offenbar sehr inhomogenen Volk der ursprüngliche Sinn vollständig umgebogen. Man sucht eine Grundlage für das Eintreiben einer Totschlagbuße. Schuldig ist derjenige, der den Toten bei einem Stockzweikampf irgendeinmal getroffen hat. Im übrigen erkennen sie für einen Todesfall nach Luschan (in Werther, Die mittleren Hochländer, S. 343) nur Zauberei als Ursache an. Die ausgegenommenen Eingeweide, zu denen hier die Lungen gehören, werden in eine Schale gelegt und faulen dann. Heißt das „dann“: Wenn eine Schuld vorliegt? Das Faulen von zerschnittenen Tieren bedeutet z. B. in Pare und Unyamwesi Schuld. Ähnliches hören wir von den Warangi. Jedem Toten, der früher einmal, selbst vor Jahren, im Zweikampf geschlagen wurde, wird die Leber entfernt, untersucht und nicht mit begraben, sondern im Gras versteckt und liegen gelassen. Eine Erklärung der Sitte war nicht

zu ermitteln. Es erinnert jedenfalls an das Verfahren etwa der Alimavölker, die die Vernichtung des *lingundu* den Vögeln überlassen. Man geht kaum fehl, die Feststellung v. Sicks hier einzureihen, der erfuhr, daß bei den Nyaturu einer der Totengräber im Grab mit einem Steinsplitter in die Bauchhaut einen kleinen Einschnitt macht. Bei den Nyabungu soll der Schnitt nahe dem Herzen den Zweck haben, der Königsleiche etwas Leichenflüssigkeit zu entziehen. Auch das ist vielleicht nur Umdeutung. Weshalb Mtesa von Uganda einmal einer seiner Frauen den Leib aufschneiden ließ, bleibt trotz der Erläuterungen Roscoes unklar. Der Rückfall in eine halbvergessene Sitte ist ebenso möglich wie die Laune des Despoten. Diesen Atavismus hier anzubringen, halte ich für berechtigter, als wenn H. Baumann den Ausdruck *imana* beim Tiereingeweide-Orakel in Ruanda mit manaähnlicher Bedeutung vom Likundu beeinflusst glaubt; denn das Wort erscheint auch in ganz anderen Orakeln. Erstaunlicher ist die äußerliche Übereinstimmung (über die geistigen Grundlagen werden wir leider nicht ausreichend informiert) mit echten Likundubräuchen bis zum Indischen Ozean bei den Duruma (Nyika). Wenn ein inneres Geschwür die Todesursache war, wird die kranke Stelle im Grab herausgeschnitten, das Stück auf einen Pfeil gespießt und in einen heiligen Baum gesteckt. Zur Neutralisierung weiteren Schadens werden das Eingeweidestück, die Operationsstelle und die Hinterbliebenen mit Mageninhalt eines Schafes, also in typisch ostafrikanischer Methode, behandelt. Bei den Swahili tritt wieder der Blutsfreund des Toten an und erkennt an der Schwarzfärbung von Herz und Leber in der von ihm geöffneten Brust, daß der Verschiedene einer Vergiftung zum Opfer fiel. Sie haben weiter die Gewohnheit, was an die Duruma gemahnt, Gefallenen die Kugel aus dem Leib zu schneiden; sonst würde der ganze Stamm ein gleiches Ende finden. Pfeile verlangen solche Vorsicht nicht. Es wäre sehr gut vorstellbar, daß man bei der ersten Bekanntschaft mit Feuerwaffen Steckschüsse likunduähnlich deutete. Die Pfeil- oder sonstige Kriegswunde ist ja vielerorts die einzig anerkannte natürliche Todesursache. Immerhin soll auf einen Kriegerbrauch der Yao hingewiesen sein, der sich auch anders erklären läßt, aber doch etwas eigenartig bleibt. Sie schlitzen den getöteten Feinden den Bauch auf, um zu verhindern, daß der eigene Leib anschwellt. Jacques (Anthropos Bd. 26 S. 234) schreibt, man öffne bei den Lempa Frauen den Leib, „to let out the air“, was er mit der Entfernung des Fötus bei anderen Völkern in Verbindung bringt. Über diesen Stamm und seine eigenartigen Sitten sind wir leider noch unzureichend orientiert, um an den Sinn heranzukommen. Es bleibt jedenfalls auch höchst zweifelhaft, ob man an Likundu denken muß, wenn sie ihren Toten die Kehle durchschneiden oder unter Umständen den Leib aufschlitzen. Wie beim Likundu geht auch hier die Mär, daß man einst den Eintritt des Todes nicht erst abwartete. Während die Winamwanga ohnehin an die Kondestämme heranzubringen sind und dadurch ihr echtes Likundu nicht zweifelhaft ist, wird man kaum auf Grund der äußerlichen Ähnlichkeiten die weit südlicheren Lempa anzuknüpfen wagen dürfen. Dagegen haben wir in den Swahili, Duruma, Sandawe und Nachbarn eindeutige Belege, daß die gleiche Vorstellung von der Sierra Leone bis nach dem mittleren Ostafrika vorliegt. Das ist eine recht große Überraschung, da sie vorläufig noch recht allein steht. Keiner der bisher aufgestellten Kulturkreise wird dieser Verbreitung gerecht. Der kriegerischen Haltung der ostafrikanischen Steppenvölker entsprechend, entsteht hier wieder ein neuer Kontakt, der dem Westen unbekannt ist. Infolge der geringen Isolierungsmöglichkeiten des Ostens sind die alten Likunduvorstellungen stark entstellt und im Falle der Yao mit Sicherheit überhaupt nicht mehr erkennbar, von den Lempa ganz zu schweigen. Bei

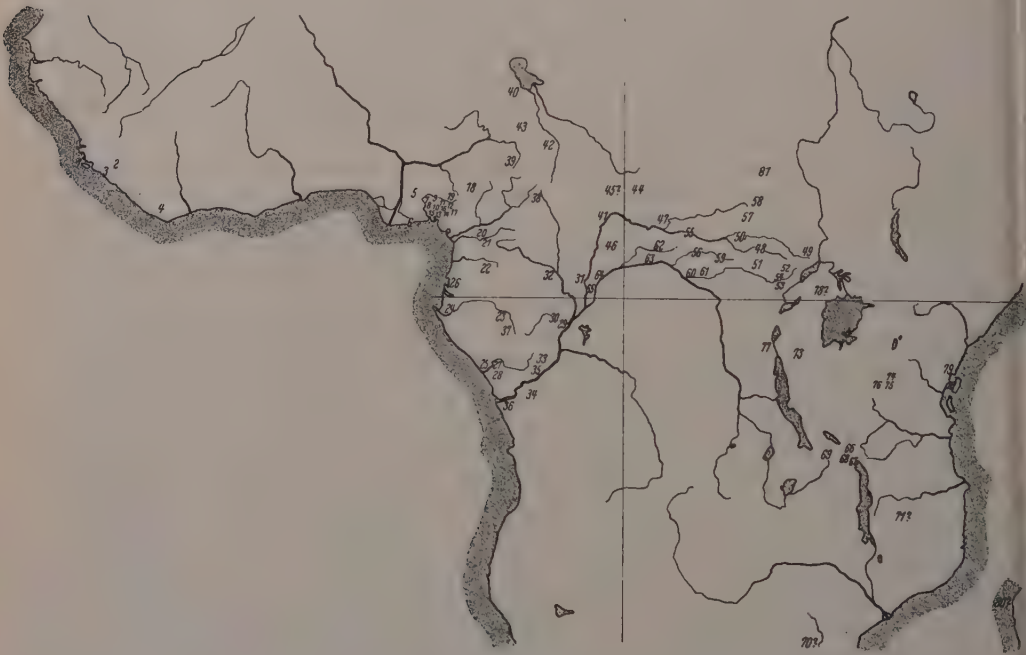
den Sandawe ist die stolze Haltung, die der Zweikampf einst zweifellos forderte, negerisch entartet. Die Leichenobduktion wird ein Anlaß zum Geldverdienen. Es sei daran erinnert, daß auch die Konde das Stockduell üben.

Zum Schluß noch eine unvollständige Nachricht aus Madagaskar. Die alten vaZimba sollen zwar ihre Toten begraben, deren Eingeweide aber in den Fluß geworfen haben. Warum wurden die Leichen überhaupt ausgeweidet? Mumifizierung kommt nicht in Frage. Jedenfalls ist der Gedanke an Likundu nicht ganz abwegig, da der Brauch sich auch in der Südsee fand. Auf den Tongainseln wurden die Leichen gefallener Krieger geöffnet und die Eingeweide nach Merkmalen durchsucht, die den Schluß auf einen Tabubruch zuließen. Es herrschte hier der Glaube, daß die Ahnen evtl. Kinderseelen in den Leib schickten, um Krankheiten zu verursachen (Ratzel, Völkerkunde Bd. 2. S. 212). Auch die Araukaner hatten die Leichensektion mit Leberuntersuchung zur Feststellung der Todesursache (Frazer, Belief in immortality Bd. 1. S. 55f.).

Da unsere Ergänzungen zu der grundlegenden Arbeit Baumanns im wesentlichen die Ausläufer der Verbreitung betreffen, ist in bezug auf die anschaulichen Grundlagen nichts Neues beizutragen. Präanimistische Vorstellungen vom lebenden Leichnam bilden nach Baumann die Basis. Dazu kommt dann die Vorstellung von der magischen Wirksamkeit bestimmter Körperteile, die manaartig auf einer Skala von Gut zum Böse verteilt sein kann. Als schwarze Magie verschmilzt sie mit Vampirvorstellungen, Seelenkannibalismus, Hilfszauber und bösem Blick. Likundu kann als Traumseele tätig oder fananyartig als Seelentier wirksam sein. Unsere Ergänzungen bringen vor allem die Leopard-Geheimbünde in den Verdacht, der Sitte zu huldigen. Ihre Verbreitung (Sierra Leone, Liberia, Kamerun, Nordkongobecken) paßt jedenfalls auffällig gut zum Likundu. Ob über einen solchen Zusammenhang heute noch Genaueres zu erfahren sein wird, bleibt leider zweifelhaft. Sie mögen immerhin berechtigte Ursache zu dem mehrfach auftauchenden Märchen (?) von der Vornahme der Obduktion am Lebenden gegeben haben. Für die Tieropferschau kann hingegen der Kontakt abgelehnt werden. Wichtig war die Verlängerung des Verbreitungsgebietes nach Osten. Da wir hierbei in eine ganz andersartige Vorstellungswelt hineingeraten, als die ist, auf der die Sitte einst wuchs, ist mit den bruchstückhaften Belegen nicht sehr viel anzufangen. Die östlichsten Vertreter, Duruma und Swahili, sind aber deutlich genug erläutert, um auch die Zwischenglieder unbedenklich dem Hauptgebiet anzuschließen. Man geht wohl nicht fehl, die Zweikampfsitte als jünger anzusehen. Bei der Verschmelzung überwucherte der negerische Likunduuntergrund die kämpferische Duellidee und macht sie zur Farce. Obwohl bei den Swahili das Likundu auch mit dem Kampf in Berührung tritt, wofür oben bereits eine einleuchtende Erklärung versucht wurde, ist die Einordnung der Yao dadurch nicht gesichert worden. Es wird sich hier wahrscheinlicher um eine Form des verbreiteten Kriegerbrauches der Feindverstümmelung handeln. Im Vergleich zur Südsee zeigt sich, was auch sonst öfter festgestellt werden kann, daß Afrika die primitivere Form bewahrt hat.

Die große Überraschung ist das Durchgehen einer Sitte primitiven Gepräges von Oberguinea durch das nördliche Kongobecken bis ins äquatoriale Ostafrika. Durch Held-Frobenius und Baumann war bisher nur die Mitte dafür bekannt. Konde-Usafwa werden durch die gefundenen Belege aus ihrer Isoliertheit herausgerissen und über Deutsch-Ost und den Kiwusee mit dem Hauptgebiet verbunden. Während man bisher mit Ankermanns westafrikanischem Kulturkreis nur im Rovumagebiet einen älteren Untergrund mit Beziehungen nach dem Kongo annahm, ist nun-

mehr auch für das nach Norden anschließende Gebiet ein mindestens gleich alter erwiesen. Die Lagerung des Likundu in Oberguinea, wo er durch westafrikanisches Mutterrecht und andersartige präanimistische Vorstellungen unterbrochen scheint, ließe sogar höheres Alter mutmaßen. Ob es gelingt, hier, vor allem im stark überlagerten Ostafrika, einen neuen Kulturkreis herauszuarbeiten, kann noch nicht übersehen werden. Vorläufig stehen merkwürdige kulturelle Übereinstimmungen auf dieser Strecke noch recht vereinzelt und erlauben nicht, einen in sich geschlossenen Kulturkreis zu präsentieren. Vielleicht ist aber auf diesen Seiten dafür die Grundlage geboten; denn, wenn es überhaupt Kulturkreise gibt, müssen sie durch eine bestimmte Weltanschauung oder vielleicht besser Weltvorstellung gekennzeichnet sein. Daß schließlich auf der Riesenstrecke in Verbindung mit der zeitlichen Tiefe ein in allen Farben schillerndes Mosaik daraus geworden ist, kann nicht verwundern.



Liste der Völkernamen mit Literaturangaben, soweit diese bei Baumann fehlen.

1. Scherbro: Allridge, The Sherbro and its Hinterland. London 1901 S. 146.
2. Mendi: Migeod, A view of Sierra Leone. London 1926 S. 219.
3. Krim: a. a. O. S. 151.
4. Sapo: d'Ollone, De la Côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée. Paris 1901 S. 133.
5. Ibo: Butt-Thompson, West African secret societies. London 1929 S. 53.
6. Andoni: a. a. O.
7. Mbembe.
8. Ekuri-Akuna-kuna.
9. Boki.
10. Ekoi.
11. Keaka.
12. Banjang.
13. baKundu: Spellenberg, Z. f. Kol.Pol., Kol.recht u. Kol.Wirtsch. Bd. 3 S. 243ff.; Ittmann, Africa Bd. 8 S. 547; Wurm, Basler Missionsstudien. 1904 Heft 12 S. 8.
14. Mungooblerlauf.
15. Rumpiberge, Ngolo.

16. Balung: Conrau, Mitt. a. d. d. Schutzgeb. Bd. 11 S. 199.
17. baKossi.
18. Mambila: Meek, Tribal Studies in Northern Nigeria. London 1931 1. Bd. S. 551; Migeod, Through British Cameroons. London 1925 S. 67, 153, 163.
19. Munschi (Tiv): Downes, The Tiv tribe, Nigeria. Kaduna 1933 S. 40.
20. Jaunde: Zenker, Mitt. a. d. d. Schutzgeb. Band 8 S. 48, 69.
21. Beni (Bani): Tastevin, La Géogr. Bd. 62 S. 264.
22. Pangwe: Larssonneur, Rev. anthropol. Bd. 27 S. 474; Abel, Mitt. a. d. d. Schutzgeb. Ergh. 9a S. 35, 40; Trézenem, J. d. la Soc. des Africanist. Bd. 6 S. 68ff.
23. Aduma.
24. Galloa.
25. Fiote: Bastian, Die deutsche Exp. a. d. Loangoküste. Jena 1874/75 1. Bd. S. 205.
26. Coriscobai: Kingsley, Travels in West Africa. London 1904 S. 319; Cuny, B. d. l. Soc. de Géog. de Paris. 1896 Bd. 1 S. 340ff.
27. Yakka.
28. Yombe: Schermers, Africa Bd. 8 S. 534.
29. Likuba.
30. Mboschi.
31. Bomitaba.
32. Bumali.
33. Teke.
34. Kongo.
35. Lari: Bonnefond et Lombard, J. d. l. Soc. d. Africanist. Bd. 4 S. 107.
36. Sorongo: Callewaert, B. d. l. Soc. R. Belge de Géogr. Bd. 29 S. 202.
37. Oberer Ogowe: Hée, Africa Bd. 10 S. 474.
38. Baja: Teßmann, Die Baja. Stuttgart 1937 2. Bd S. 19.
39. Dui-Durru.
40. Mulgoi.
41. Mbaka-Limba: Teßmann, Z. Ethnol. Bd. 60 S. 316, 321.
42. Lakka a. a. O. S. 351.
43. Mattafall: Passarge, Adamaua. Berlin 1895 S. 500.
44. Banda: Daigre, Anthropos Bd. 26 S. 677.
45. Mandschia?: Vergiat, Mœurs et coutumes des Manjas. Paris 1937 S. 66.
46. Bwaka: Leyder, L'Ethnogr. Bd. 28/29 S. 45.
47. Dendi-Nsakkara.
48. Mangbetu.
49. Logo.
50. Barambo.
51. Medje: Schebesta, Vollblutneger und Halbzwerge. Salzburg S. 93.
52. baLesse: a. a. O. S. 114.
53. Dorf-Basua: id. Bambuti. Leipzig 1932 S. 90.
54. Ituri-Pygmäen.
55. baKango.
56. Mabinza.
57. Zande: Larken, Sudan Notes & Rec. Bd. 9 I S. 48; Derselbe, Sud. Not. & Rec. Bd. 13 S. 105; Seligman, Pagan tribes of the Nilotic Sudan. London 1932 S. 522ff.; Lagae, Congo Bd. 2 I S. 732; Evans-Pritchard, Africa Bd. 4 S. 26; Derselbe, Sud. Not. & Rec. Bd. 11 S. 22, 45; Bd. 12 S. 164, 237ff.
58. Mbomu: Derselbe, Witchraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford 1937 S. 40ff.
59. Babua.
60. baSoko.
61. Ngelima.
62. Ngbandi: Tanghe, De Ngbandi naar het leven geschetst. Brüssel 1929 S. 112f.; Derselbe, Africa Bd. 8 S. 539.
63. Poto.
64. Ngala-Boloki.
65. Unt. Ubangi.
66. Safwa.
67. Konde-Nyakyusa: Schüler, Africa Bd. 8 S. 520; Wilson, Africa Bd. 9 S. 86.
68. Ndali: Berger, Z. f. Eingeb.sprachen Bd. 25 S. 301.
69. Winamwanga, Wiwa: Gouldsbury, The great plateau of Northern Rhodesia. London 1911 S. 185; Chisholm, J. of the Afr. Soc. Bd. 9 S. 377.
70. Lempa?: Bullock, The Mashona. Capetown 1927 S. 44; Stayt, J. R. Anthr. Inst. Bd. 61 S. 234; Jacques, Anthropos Bd. 26 S. 234.
71. Yao?: Stannus, Harvard Afr. Stud. Bd. 3 S. 240.
72. Swahili: Krauß, Korr.blatt d. d. Anthr. Ges. Bd. 49 S. 73.

73. Rundi: Oskar Baumann, *Durch Massailand zur Nilquelle*. Berlin 1894 S. 222.
74. waRangi: Baumsbark, *Mitt. a. d. d. Schutzgeb.* Bd. 13 S. 56.
75. Sandawe: Dempwolff, *Die Sandawe*. Hamburg 1916 S. 147f.; Kimmenade, *Anthr.* Bd. 31 S. 413, 416.
76. Nyaturu: v. Sick, *Baeßler Arch.* Bd. 5 S. 43.
77. Nyabungu: Roy, *Congo* Bd. 5, Teil II S. 336.
78. Ganda?: Roscoe, *J. R. Anthr. Inst.* Bd. 31 S. 127.
79. Duruma: Griffiths, *J. R. Anthr. Inst.* Bd. 65 S. 273.
80. Magadaskar?: Dubois, *Anthr.* Bd. 21 S. 118; Grandidier, *L'Anthr.* 23 S. 320, 325.
81. Naogo: Santandrea, *Africa* Bd. 11 S. 464.
82. Mandingo (S. Leone): Ollendorp, *Ge ch. d. Mission d. ev. Brüder auf d. caraib. Inseln.* Barby 1777 S. 300, 313.

Zur Frage der Restvölker in Afrika.

Von

Walter Hirschberg.

Der Begriff „Restvölker“ beginnt in der Völkerkunde allmählich Gestalt zu gewinnen. Es handelt sich hierbei um Trümmer und Reste zumeist recht altertümlicher Völker, die infolge der abgeschlossenen Lage ihres Wohngebietes eine Reihe altertümlicher Kulturgüter erhalten konnten und so in der Regel den Eindruck von „Urkulturen“ erwecken. Wie weit jedoch von seiten der Völkerkunde wirklich das Recht besteht von „Urvölkern“ im eigentlichen Sinne des Wortes zu sprechen, bleibe in einzelnen Fällen dahingestellt. Jedenfalls ist die Stellung dieser Urvölker eine äußerst strittige.

Das Verbreitungsgebiet der afrikanischen Restvölker, zu denen wir die Pygmäen und Buschmänner als ihre hauptsächlichsten Vertreter rechnen, beschränkt sich auf Urwald, Steppe (Wüste) und Sumpf. Es sind ausgesprochene Rückzugsgebiete, in denen diese Völker heute wohnen, wobei zu beachten bleibt, daß sie früher ohne Zweifel ein weitaus größeres Wohngebiet inne hatten. In allen Fällen zeigen diese Restvölker, ob es sich um Pygmäen oder Buschmänner handelt, einen hohen Anpassungsgrad an ihre jeweilige Umwelt. Es handelt sich durchwegs um hochspezialisierte Bevölkerungsgruppen, sozusagen um Endglieder einer Entwicklung, von wo aus eine Weiterentwicklung kaum denkbar ist. In diesem Lichte besehen erscheinen unsere Restvölker als zum Völker- und Rassentod verurteilte Seitenäste der Menschheit, kurzum: eine sterbende Welt.

Gewöhnlich werden die Pygmäen und Buschmänner als die ältesten heute noch in Afrika lebenden Naturvölker angesehen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß nicht vor ihnen bereits andere Völker den Kontinent bewohnten. Zahlreiche urgeschichtliche Funde zeigen in diese Richtung. Besonders gilt dies für die Buschmänner in Südafrika. Im allgemeinen weisen aber die inselartige Verbreitung und die Altertümlichkeit von Rasse, Kultur und Sprache (sofern überhaupt eine eigene Sprache vorhanden ist), auf ein hohes kulturgeschichtliches Alter dieser Restvölker hin. Schon ein flüchtiger Blick auf diese Völker belehrt uns, daß wir es trotz aller anscheinenden Gleichartigkeit mit einer Vielheit an Rassen zu tun haben, mit einer Rassenmischung, was in ganz besonderem Maße für die Buschmänner gilt. Die Restvölker erweisen sich so als die rezenten Nachkommen älterer und ältester z. T. steinzeitlicher Rassengruppen, wobei wir nicht vergessen wollen, daß der eigentümliche Charakter des jeweiligen Rückzugsgebietes noch außerdem einen bestimmenden Einfluß auf die Ausbildung bestimmter Körpermerkmale im Sinne einer Spezialisierung haben mußte. Ohne auf

eine nähere Schilderung der längst bekannten Pygmäen- und Buschmannstypen einzugehen, sei unser Blick zunächst auf den Umstand gerichtet, daß wir es in beiden Fällen mit Nichtnegern zu tun haben. Diese eine Tatsache allein wirft auf die älteste Rassen- und Kulturgeschichte Afrikas ein ganz bedeutsames Licht. Im Gegensatz zu den Negervölkern haben wir es bei den Pygmäen und Buschmännern und den ihnen verwandten Stämmen, wie Batwa, Sandawe, Kindiga u. a. m. mit hellfarbigen Völkern zu tun, die sich deutlich von den Negern unterscheiden. Dabei machen sich besonders bei den Buschmännern europäide oder eurafrikanische Elemente geltend, die insofern eine Erklärung finden, als in dem Rassengemisch der Buschmänner Bevölkerungselemente vorhanden sind, die auf die vor den Buschmännern im Lande ansässigen Bewohner zurückgehen. Vorgeschichtliche Schädel- und Skelettfunde zeigen die Anwesenheit großköpfiger und hochgewachsener Menschen in Südafrika, deren Schädel weder buschmann- noch negerähnlich waren und die in hohem Maße europäide oder eurafrikanische Merkmale aufweisen. Unverkennbar sind u. a. auch Beziehungen zur diluvialen Cro-Magnon-Rasse. Ähnliche Verhältnisse herrschen bei den urgeschichtlichen Schädel- und Skelettfunden Ost- und Nordostafrikas. Auch hier müssen wir mit der ganz wesentlichen Tatsache rechnen, daß vor der dunkelfarbigen Negerbevölkerung hellfarbige Rassen das Land beherrschten. Je tiefer wir also in die Vorgeschichte der betreffenden Gebiete vorstoßen, desto mehr drängt sich uns die Erkenntnis auf, daß die Rolle hellfarbiger Jägervölker einstmals in Afrika eine ganz bedeutsame gewesen sein mußte. Daß diese hellfarbigen und großwüchsigen Jägervölker mit den Pygmäen des Urwaldes nicht auf einen Nenner gebracht werden können, liegt auf der Hand. Immerhin könnte bei den Buschmännern mit einer Pygmäenkomponente zu rechnen sein, womit jedoch nicht gesagt ist, daß die Gesamtheit der Buschmänner von ihr erfaßt wurde. Von einer engeren Verwandtschaft zwischen Pygmäen und Buschmännern zu sprechen, muß als abwegig angesehen werden, obwohl eine Reihe von Forschern, vorab P. Wilhelm Schmidt, dafür eingetreten war. Dieser schloß aus dem jetzigen Vorkommen pygmäenartiger Stämme in der Gegend des Rudolf-See, des Mount Elgon und des Tana-Flusses auf eine ehemalige viel weitere und wahrscheinlich auch geschlossenere Verbreitung der Pygmäen, die im Nordosten bis in die Gegenden des oberen Nil und südlich von Abessinien gereicht haben muß. „Von dort wurden sie“ — schreibt P. W. Schmidt in Ursprung der Gottesidee Bd. IV, 1933, S. 4/5 weiter — „sowohl durch den Druck der Sudanneger von Nordwesten und Norden, als der Hamiten und Hamitoiden von Nordosten immer weiter nach Süden und Südwesten an und in den großen Urwald Zentralafrikas über die großen Seen hinaus abgedrängt. Ein Teil von ihnen aber wurde durch Ostafrika hinunter nach Süden weitergeschoben; eine Gruppe von ihnen bildete Pygmoidenbevölkerungen in Ruanda und Urundi, der größere Teil, von denen vielleicht die Sandawe in Ostafrika ein Rest sind, wurde immer weiter nach Süden abgedrängt und wurde dort zu den jetzigen Buschmännern. An ihrer Bildung arbeitete die Mischung mit Hottentotten und Bantu-Stämmen mit, und Bantu-Stämme waren es auch, welche die Verbindung der Buschmänner mit den mittelafrikanischen Pygmäen von Westen und Süden der letzteren her unterbrachen. Sie engten auch von Süden her die Gebiete der mittelafrikanischen Pygmäen immer mehr ein und durchbrachen ihre Gruppen, so daß auch dieses Gebiet der mittelafrikanischen Pygmäen und Pygmoiden jetzt in mehrere zusammenhanglose Teile auseinandergerissen ist.“ Im Vergleich zu den Pygmäen haben nach den Ausführungen Schmidts die Buschmänner die stärkeren und zahlreicheren Veränderungen erlitten und sind daher als die jüngere Gruppe anzusprechen, „während die Pygmäen

Mittelafrikas, d. h. ihre beiden ungemischten Gruppen, in Physis und Psyche die ältere Gruppe darstellen“ (S. 5). Aus den obigen Behauptungen Schmidts geht klar hervor, daß die Buschmänner als ein Teil der Pygmäen aufgefaßt werden müssen und daß die Pygmäen das reinere Bild der urtümlichen Verhältnisse darstellen. W. Schmidt stützt im wesentlichen seine Theorie von der Herkunft der Pygmäen-Buschmannstämme auf das rezente Vorkommen pygmäenartiger Stämme in der Gegend des Rudolf-See, des Mount Elgon und des Tana-Flusses. Ganz abgesehen davon, daß wir über diese Stämme (Doko, Dume, Boni, Thoony) nur ganz unzureichende Nachrichten besitzen und eingehendere Forschungen bei diesen Stämmen niemals betrieben wurden, geht aus der geographischen Lage der genannten Völker hervor, daß es sich hinsichtlich des Wohnraumes kaum um Urwaldgebiete gehandelt haben kann, die ansonsten für die reinen Pygmäen so typisch sind. Ja es hat den Anschein, als ob W. Schmidt sich selbst dieses Umstandes bewußt gewesen wäre und in Anerkennung dieser Tatsache einen Teil der Vorfahren der Pygmäen unter dem Druck der Nachbarstämme nach Süden und Südwesten in die Urwaldgebiete als typische Rückzugsgebiete ausweichen ließ. Dort aber konnten sie erst zu jenen Urwaldstämmen werden als die sie uns heute erscheinen, und war erst einmal die Anpassung an die völlig neue Umwelt erfolgt, dann muß aber auch ein ganz bedeutender Kulturwandel in Rechnung gezogen werden. Erst im Urwald erfolgte jene hochgradige Spezialisierung, die wir bei den Pygmäen bemerken. Solch ein vermutlich doch unfreiwilliger Bezug einer völlig anders gearteten Umwelt konnte ja nicht ohne nachhaltigsten Einfluß auf das gesamte Kulturgefüge bleiben, und tatsächlich erweisen sich heute die Pygmäen als Völker, die bestmöglich an den Urwald angepaßt erscheinen. Es ist unter solchen Umständen schwer vorstellbar, daß der an und in den großen Urwald Zentralafrikas abgedrängte Teil seine urtümlichen Verhältnisse rein behalten haben sollte. — Schon diese kleine Überlegung zeigt uns, daß einem Vergleich der Pygmäen mit den Buschmännern nicht geringe Schwierigkeiten gegenüberstehen, wenn damit der Versuch gemacht wird, eine kulturelle Einheit beider Gruppen nachzuweisen.

Wenn wir die geistige Grundhaltung der Pygmäen im Urwalddraum uns vor Augen führen, dann fällt uns vor allem eine weitgehende Symbiose mit ihren Nachbarn auf, die gewöhnlich in Anerkennung dieses Umstandes als ihre Wirtsvölker bezeichnet werden. Dieses Zusammenleben gedieh so weit, daß die Pygmäen ihre eigene Sprache mit jener ihrer jeweiligen Wirtsvölker vertauschten und die Pygmäen sich heute überall der Neger Sprachen bedienen. Bemühungen, eine eigene Pygmäensprache unter den Efé nachzuweisen, haben sich als fruchtlos erwiesen. Dieser Sprachverlust konnte gewiß an dem Geistesleben der Pygmäen nicht spurlos vorbeigegangen sein und mußte zu einer außerordentlichen Geneigtheit für die Annahme fremder, der Lehnsprache entsprechenden Kulturgüter führen. Tatsächlich können wir auch eine außerordentlich große Ähnlichkeit des materiellen Kulturbesitzes zwischen Pygmäen und Urwaldnegern feststellen, eine Ähnlichkeit, die oft so weit geht, daß es schwer ist, mit Sicherheit zu entscheiden, welcher von den beiden Teilen der gebende war. Gewiß übt hier der Urwald eine ausgleichende Wirkung aus, aber mit ebenso großer Sicherheit dürfen wir behaupten, daß die Pygmäen in nicht geringe Abhängigkeit von der Negerkultur gerieten. Es wundert uns in Anbetracht dieser Tatbestände nicht, wenn es Forscher gegeben hat, die den Pygmäen überhaupt keine eigenständige Kultur zugemutet haben und diese kurzerhand als Degenerationerscheinung erklärten. Eine restlose Klärung dieser Frage konnte noch nicht erzielt werden. Wie sehr die Pygmäen fremden Einflüssen zugänglich sind zeigen auch die zahlreichen

Mischungen, welche die Pygmäen mit großwüchsigen Negern eingegangen sind und nicht zuletzt geben die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse ein ausgesprochenes Abhängigkeitsverhältnis der Pygmäen den Negern gegenüber zu erkennen. Es hat fast den Anschein, als ob die Zwerge sich überhaupt nur unter diesen Voraussetzungen im Urwald auf die Dauer halten konnten. Ähnlich liegen die Dinge auf dem Gebiete der geistigen Kultur. Die Forschungen Paul Schebestas konnten trotz energischer Versuche, ein selbständiges Kulturbild der Pygmäen zu entwerfen, nicht den Eindruck verwischen, daß es in vielen Fällen schwer möglich sein wird, klar und eindeutig Pygmäengut von Negergut zu trennen. Zu zahlreich sind die Einrichtungen und Gewohnheiten, die Negern und Pygmäen gemeinsam sind, daß man ohne weiteres von einer allen Lebenslagen gerecht werdenden selbständigen Pygmäenkultur sprechen könnte, ohne in den Fehler eines gewissen Schematismus zu verfallen. Alle die oben angeführten Tatbestände zeigen uns eindeutig, daß wir bei den Pygmäen kaum mit einem ungestörten Kulturgefüge rechnen dürfen und daß ihr ungemischter Zustand auch bei den sog. reinsten Gruppen, etwa bei den Ituripygmäen, höchst problematisch erscheint, selbst dann, wenn in Hinkunft sich eine Reihe Kulturgüter als einwandfrei pygmäisch erwiese.

Trotz des kulturgeschichtlich gewiß recht hohen Alters der Pygmäen können sie nur mit gewissen Vorbehalten als reine Vertreter einer „Urkultur“ angesprochen werden. Diese Vorbehalte beziehen sich auf ihr heutiges Erscheinungsbild, das, wie wir angedeutet haben, eine Reihe Züge zeigt, die sich im Verlaufe des Zusammenwohnens mit großwüchsigen Urwaldstämmen ergeben haben. Über die Kultur der Pygmäen aber, als sie mutmaßlich noch allein den Urwald beherrschten, wissen wir nichts. Nicht einmal urgeschichtliche Funde können uns darüber Auskunft geben. Wir sind daher rein auf Rekonstruktionsversuche angewiesen, und zwar auf Grund des vorhandenen rezenten Materials, wenn wir uns ein Bild von dieser ertümlichen Pygmäenkultur machen wollen. Eine andere Möglichkeit haben wir nicht. Solche Versuche, die nur das Ergebnis feiner methodischer Erwägungen sein können, erscheinen gewiß oft unerläßlich, wir sollten uns aber niemals über den wahren Wert solcher oft recht schwierigen Versuche täuschen lassen. Insbesondere bei Vergleichen mit anderen ebenso auf diese Weise erarbeiteten Kulturen. Dies geschah leider bei dem Vergleiche mit der Buschmannkultur. Hier lagen von allem Anfang an die Dinge weitaus schwieriger als bei den Pygmäen, da ein höchst unvollkommenes und recht ungleichwertiges Vergleichsmaterial zur Verfügung stand, das auch durch später einsetzende Feldforschungen nicht mehr ausgeglichen werden konnte, da der allzu rasche Verfall der Buschmannkulturen diesem Beginnen ein vorzeitiges Ende gesetzt hatte.

Aber gerade auf dem Gebiete der Buschmannforschung wurden in den letzten Jahren ganz bedeutsame Erkenntnisse erzielt. Vor allem war es hier die Urgeschichte, die der Völkerkunde höchst wertvolle Dienste in der Erfassung eines Kulturenbündels erwies, das in seiner Vielgestalt heute die Umrissse einer „eurafrikanischen Jägerkultur“ erkennen läßt, die alle hellfarbigen Jägervölker Ost- und Südafrikas mit bewußter Einbeziehung der urgeschichtlichen Tatbestände erfaßt. Als markanteste Träger dieser Kultur sind zunächst einmal die Buschmänner in Südafrika anzuführen, in zweiter Linie die ostafrikanischen Restvölker Sandawe und Kindiga. Alle diese genannten Völkergruppen erscheinen als die rezenten Ausläufer und letzten Träger einer kulturgeschichtlichen Epoche, die heute als die älteste erfaßbare in Afrika genannt werden kann und den dunklen Erdteil mit dem alten Europa verbindet. Schien es im Anfange so als ob das Pygmäenproblem für die älteste Kulturgeschichtsforschung Afrikas

von entscheidender Bedeutung wäre, so besteht heute kein Zweifel mehr — nicht zuletzt unter dem Eindruck der urgeschichtlichen Schädelfunde in Süd- und Ostafrika! —, daß in der nächsten Zeit in verstärktem Maße das Augenmerk auf die Erfassung der eurafrikanischen Jägerkulturen wird gelenkt werden müssen. Diese Umstellung ging Hand in Hand mit der Erkenntnis, daß die angebahnten Vergleiche der Pygmäenkultur mit der Buschmannkultur sich als unzulänglich erwiesen haben und einer kritischen Beleuchtung nicht mehr standhalten können. Bei den Versuchen, die Pygmäen und Buschmänner zu einer Einheit zusammenzufassen, spielte bekanntlich die Vorstellung von einem höchsten Wesen, die beiden Gruppen gemeinsam sein sollte, eine große Rolle. Aber auch all der dabei aufgewendete Scharfsinn kann uns nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß gerade über dieses Thema bei den Buschmännern nur höchst mangelhafte und in hohem Grade widerspruchsvolle Berichte vorliegen, abgesehen davon, daß das diesbezügliche in reichlichem Maße herangezogene Quellenmaterial von V. Lebzelter über die Nordwestbuschmänner in südafrikanischen Kreisen schärfste Ablehnung erfahren hat. Der überaus trümmernhafte, mit allen Merkmalen einer Restkultur ausgestattete Charakter der Buschmannkulturen, die sogar untereinander nicht geringe Verschiedenheiten erkennen lassen, läßt einen anderen Stand der Dinge auch gar nicht erwarten und die einer Theorie zuliebe hartnäckig durchgeführten Rekonstruktionsversuche der alten Buschmannreligion durch P. W. Schmidt geben bei aller Anerkennung der aufgewendeten Mühe bloß ein verzerrtes Bild der tatsächlichen Verhältnisse wieder. Die geistige Grundhaltung der Buschmänner zeigt fundamentale Unterschiede zu jener der Pygmäen — Unterschiede, die durch die rassischen Verschiedenheiten gegeben sind und die auch in der religiösen Haltung zum Ausdruck gelangen. Eine ganz charakteristische, vielfach magische Verbundenheit mit den Tieren, bildhaft dargestellt in den zahlreichen Tiermythen, Felsgravierungen und Felsmalereien, läßt die Buschmänner in ganz anderem Lichte erscheinen als die Pygmäen, ja selbst die Fang- und Jagdmethoden der Buschmänner unterscheiden sich, wie kürzlich erst in einer sehr eingehenden Arbeit des schwedischen Forschers St. Lagercrantz nachgewiesen wurde, markant von jenen der Pygmäen. Er schreibt in seinem Werke „Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen“ (Stockholm 1938, S. 147): „In gewissem Grade haben die eurafrikanischen Jägerkulturen auf die altafrikanische Kultur (gemeint ist hier die Kultur der Pygmäen) einzuwirken vermocht, die gewisse Jagdfallentypen und eine Treibjagdvariante übernommen hat. Es ist aber von größter Wichtigkeit und Bedeutung feststellen zu können, daß die Jagd- und Fangmethoden der eurafrikanischen Jägerkulturen sich markant von denjenigen der Pygmäenkultur unterscheiden. Es sei gerne zugegeben, daß wir in dem östlichsten Ausläufer derselben (dem Iturigebiet) einen erstaunlich großen Einschlag von der Fangtechnik der eurafrikanischen Jägerkulturen antreffen. Dies erhält aber seine Erklärung dadurch, daß diese Teile des Ausbreitungsgebietes der Pygmäen am Rande des Verkehrsweges gelegen haben, dem die Buschmänner auf ihrem mehr oder weniger freiwilligen Wege nach Süden gefolgt sind.“ Gerade aber die Pygmäen des Iturigebietes hält Schebesta als die reinsten Vertreter dieses Stammes, was in einem bemerkenswerten Gegensatz zu den Ergebnissen von Lagercrantz steht. Dieser fährt nun fort: „Es ist bereits mehrfach hervorgehoben, daß die Pygmäenkultur und die Buschmannkulturen als ganz getrennt voneinander anzusehen sind, eine Auffassung, die auch durch das kräftigste durch eine Untersuchung von Jagd- und Fangmethoden unterstrichen wird.“ Für eine klare Trennung der Buschmänner von den Pygmäen entschieden sich im übrigen auch früher schon Baumann, Hirsch-

berg und Immenroth, auf die hinzuweisen Lagercrantz in diesem Zusammenhang nicht versäumt.

Wir dürfen auf Grund der oben angeführten Tatsachen heute wohl ruhig sagen, daß ein engerer Zusammenhang der Buschmänner mit den Pygmäen kaum mehr in Frage kommt. Aber auch die Auffassung von der Ursprünglichkeit der Pygmäen, die doch für eine „Urkultur“ erforderlich sein sollte, löst bei näherem Zusehen einige Bedenken aus. Dies möge noch an einem Beispiel, das vielleicht für die Herausarbeitung einer neuen Arbeitshypothese von Bedeutung sein wird, näher ausgeführt werden. Ich meine das Schwirrholz und die mit ihm verbundenen Anschauungen.

Zunächst seien jene Stellen wortwörtlich wiedergegeben, an denen P. Schebesta in seinen Werken über die Pygmäen und ihre Wirtsvölker vom Schwirrholz schreibt. Wir lesen in „Bambuti die Zwerge vom Kongo“ (Leipzig 1932) auf S. 95: „Als der Führer der geheimen Jugendweihe hatte er die heiligen Gegenstände, das Schwirrholz und die Ngbindure-Flöte, aufzubewahren. Wiederholt drang ich in ihn, sie mir zu zeigen. Einmal fand er sich dazu bereit, dann aber — wohl nach Rücksprache mit andern — machte er Ausflüchte und nahm schließlich zu einer Lüge Zuflucht.“ Ferner auf S. 153: „Der Ndiki — (Anführer der Mambela-Zeremonien bei den Pygmäen) — führt die Knaben in die Stammessitten ein, und zwar macht er sie an erster Stelle mit dem Maduali, dem Schwirrholz, bekannt. In ein Graskleid gehüllt, mit einer Maske vor dem Gesicht, stellt der Ndiki den Urahn (Endekoru) vor, zu dem die Knaben mit Angst und Bangen aus der Ferne aufschauen. Ihre Angst steigert sich noch, wenn er das Schwirrholz zum Surren bringt, wobei er sie warnt, ihm nicht nahe zu kommen. Aus einigen Andeutungen schließe ich, daß das Surren des Maduali etwas mit dem Donnerrollen zu tun hat.“ Von der Geheiminitiation, die „möglicherweise auf die Pygmäen zurück“ geht, und dem mit ihr verbundenen Schwirrholz schreibt Schebesta auf S. 237/38 weiter: „Auch das Schwirrholz (Pahudjuhudju) wird bei der Geheiminitiation verwendet. Alle die Instrumente, von denen bisher die Rede war, bezeichnet man auch mit dem gemeinsamen Namen Tore, also ebenso wie ‚Gott‘. Die Initiationsknaben, die im abgelegenen Busch von den Abitiri in die Stammessitte eingeführt werden, heißen Ade, während sie die Abitiri, die Schwinger des Schwirrholzes, Hudju rufen, was Großvater heißen soll. So ständen wir hier der sonderbaren Tatsache gegenüber — ähnlich wie in Australien —, daß das Schwirrholz den Großvater, wahrscheinlich den Urahn, versinnbildet; Pahudjuhudju würde demnach so viel wie ‚Vater-Großvater‘ heißen.“ Tore soll die Pygmäen mit den Instrumenten und der ganzen Einrichtung vertraut gemacht haben. Frauen und Nichteingeweihte dürfen das Schwirrholz nicht sehen. „Das Schwirrholz als Stimme Tores ist auch ein Schrecken für die Frauen. . . . War eine Frau ihrem Manne gegenüber unbotmäßig, zänkisch oder hat sie ihn gar gebissen, dann surrt zur Nachtzeit das Schwirrholz in der Nähe ihrer Hütte; sie weiß, daß das ihr gilt und daß sie Sühne leisten muß. Schleunigst begibt sie sich zu ihrem Clan und erbittet ein Geschenk, das sie als Buße zahlt.“ Ganz ähnliche Verhältnisse wie bei den Pygmäen treffen wir auch bei ihren Wirtsvölkern an, so daß schon hier die Frage auftaucht: haben die Pygmäen das Schwirrholz von ihren Wirtsvölkern oder haben diese das Schwirrholz von den Pygmäen entlehnt oder eine dritte Möglichkeit: haben sowohl die Pygmäen als auch ihre Wirtsvölker das Schwirrholz mit den damit verbundenen Einrichtungen von anderswoher erhalten? Ehe wir aber diesen Fragen nähertreten, wollen wir noch einige Belege von den Ituri-Negern vorführen. Auch hier lassen wir wieder P. Schebesta selber sprechen (Vollblutneger und Halbzwerge, Salzburg-Leipzig 1934): „In Bafwasende gelang es mir, aus einem

älteren, bereits getauften Mubali herauszubekommen, daß die Mambela-Marken zur Zeit der Initiation den Knaben eingeschnitten würden, wobei auch der Maduali gezeigt werde. Der Maduali entpuppte sich als das Schwirrholz der Babali, das bei den genannten Zeremonien in Tätigkeit gesetzt wird. P. Kawaters, der dieser Unterhaltung beiwohnte, die im übrigen geheim geführt werden mußte, erzählte, ihm sei schon früher einmal ein solches Schwirrholz in Form einer geschnitzten Figur gezeigt worden. Tatsächlich nannte der Gewährsmann den Maduali auch Mungu (Gott) und bezeichnete ihn als ersten „Mubali“, also den Stammvater der Babali; das Surren des Schwirrholzes sei dessen Stimme und dem Donner vergleichbar. Ich hörte den Ausruf „Maduali“ gelegentlich eines Gewitters: Bubi hie, Maduali! was sich wie ein Jauchzer ausnahm, dessen Sinn mir aber rätselhaft blieb. Das Schwirrholz Maduali wird den Initiierten zusammen mit dem Ngbinduru vom Tata ka Mambela gezeigt“ (S. 37/38). Das Ngbindure ist eine kleine Pfeife, mit der die Stimme des Nashornvogels bei der Initiation nachgeahmt wird. „Unser Gewährsmann wußte mit Bestimmtheit zu sagen, daß Maduali, durch das Schwirrholz dargestellt, der erste Mensch, der der Nasasa-Vogel, durch das Ngbindure versinnbildet, der zweite Mensch sei. Ungeklärt blieb, ob beide ein Menschenpaar ausmachten“ (S. 38). Frauen und Uneingeweihten gegenüber darf vom Schwirrholz nicht gesprochen werden. Das Einschneiden der Stammesmarken beim Mambela der Bali ist als ein Ersatz für die Beschneidung anzusehen, die sonst ein wesentlicher Bestandteil der Initiationszeremonie ist. „Den Mambela-Novizen, die während des Unterrichts ver mummt erscheinen, wird glaubhaft gemacht, es sei der Stammvater — Maduali — selber, der ihnen die Stammeszeichen in Brust und Bauch eintätowiere; deshalb wird dessen Stimme während der Zeremonie durch das Schwirrholz nachgeahmt, das ebenfalls Maduali heißt. Da das Surren des Schwirrholzes auch dem Flügelrauschen des Nashornvogels — Nasasa — gleicht, wird anderseits wieder erklärt, der Nashornvogel fliege herbei und ritze mit seinem Schnabel die Stammesmarken ein. Die Stammeszeichen stellen daher in ihrer Form, wie ich mich überzeugen konnte, den Schnabel des Vogels dar“ (S. 41). Ebenso spielt auch bei den Ndaka und Lendu das Schwirrholz in den Geheiminitiationen eine große Rolle.

Wenn wir uns das weitere Verbreitungsgebiet des Schwirrholzes in Afrika vor Augen führen — ohne auf Vollständigkeit zunächst Wert legen zu können —, so sind es vor allem die sogenannten Splitterstämme des Sudan, die das Schwirrholz bei den Buschweihen in Aktion treten lassen und im übrigen dasselbe mit ihrem Urahn (Stammvater?) in Verbindung bringen. Dafür finden wir reichliche Belege bei Leo Frobenius. So feiern die Tschamba alle vier Jahre das Fest der Beschneidung, und abends erklingen dann die hölzernen Schwirren, die Langa. Ein gleiches geschieht, wenn die Beschnittenen aus dem Busch zurückkehren. Weiber, Kinder und Unbeschnittene flüchten, wenn die Schwirren ertönen. „Man sagt, daß Langa ein Urahne sei, der zum Biertrinken und Essen käme, daß man ihn fürchten müsse und daß er nur wenige freundlich anspreche. Die Beschneidung selbst wird aber ganz bestimmt und klar mit dem Langa in Verbindung gebracht, und jeder Tschamba, mit dem ich über diese Sachen sprach, hat mir mit aller Bestimmtheit versichert, daß der Nichtbeschnittene auch nicht in den Langaverband aufgenommen werden könne“ (Atlantis, Bd. V, Jena 1925, S. 14/15). Auch beim Tode eines alten Mannes werden die Schwirren geschwungen. Es heißt dann, daß der Urahne gekommen wäre, den Toten zu holen und zu sich zu nehmen. Die Schwirren werden auch als „Großväter“ angesprochen. Ein gleiches ist bei den Dakka der Fall. Die Mundang am Benue, die westlichen Nachbarn der Lakka, haben

mehrere Arten von Schwirren. „Da sind zunächst die Schwirreisen“ — schreibt L. Frobenius (a. a. O. S. 79) —, „die eigentlichen Mafalli, die mächtig surren sollen. Denen schließen sich gleichmäßig dröhnende Falliku, das sind Schwirrhölzer, an. Die Mundang haben besondere, vorn mit einer Kerbe versehene Exemplare, denen sie ganz besondere Klangfärbung zuschreiben. Diese Falliku surren die Stimmen der Mittellage. Dann gibt es endlich noch die Mafalli-serre, Schwirrohre, die aus Sorghumstengel hergerichtet sind und die den entsprechenden Typen der Mossi, Tamberma und Jukum entsprechen. Hier sind sie aber nicht wie bei jenen Spielzeug; hier summen sie die höheren Klänge des Schwirrkonzertes.“ Dann heißt es weiter: „Die Beschnittenen mögen nun also in ihrem Buschlager eine große Angst verspüren, wenn das unheimliche Rauschen allabendlich an ihr Ohr dringt. Zehn Tage läßt man sie über den Ursprung der Töne im Unklaren, dann aber werden sie aufgeklärt, und diese Aufklärung führt sie gewissermaßen in die Rechte eines Bürgers, eines stimmberechtigten Stammesmitgliedes hinüber“ (a. a. O. S. 81). Bei den Bokko befindet sich rechts in der Wandnische ein kleines Heiligtum, das Nahurga heißt. „In diesem ist oben an einem Stöckchen das Wonatonaja oder Uonatonajo, das Holz zum Schwirren aufgehängt, die Bokko haben nur hölzerne, keine eisernen Schwirren. Wenn die Weiber das Geräusch hören, so sagt man ihnen, daß die Wuanatona (soviel wie Geister der Toten, von einem östlichen Bokkomann hörte ich diese Bezeichnung Wuarrafora aussprechen) das Geräusch machten; sie wollten etwas und sprächen deshalb in dieser Weise, es seien die alten Väter, die nach Essen und Tabak schrien! Wenn die Weiber das hören, dann laufen sie schnell und bereiten die gewünschten Leckereien vor. Die Männer sind, wenn die Schwirren ertönen, im Wongliwo, d. i. ein heiliges Haus außerhalb des Dorfes. Dorthin bringt ein von den Männern an die Weiber entsandter Bote das, was die Frauen bereitet haben. Dann vergnügen sich die Alten an den guten Dingen. Es geschieht dies bei Gelegenheiten, deren jede ernst ist, aber deren keine düster absolviert wird, denn das ist nicht Art der Äthiopien. Es wird geschwirrt: 1. Im Beginn der Erntezeit, dann wird von allen Bumme, d. h. Bier geopfert und fünf Tage lang getanzt und getrunken, abends wird erst geschwirrt, hernach das heilige Gerät weggepackt, das Weibervolk gerufen und gebelt. Sie opfern den Sorghum jedoch nur an diesem Fest, nicht aber um Regen, Kinder oder Erntemehrung zu erlangen. 2. wird geschwirrt, wenn die jungen Burschen beschnitten werden und 3. endlich, wenn ein alter Mann stirbt.“ Die nahe Beziehung zwischen den Schwirren und dem Ahnendienst kommt u. a. auch dergestalt zum Ausdruck, daß die junge Frau, die den Ahnen um ein Kind anfleht (dieser wird in dem Kinde wieder neu geboren), jedesmal dem Vater ein Huhn mitbringen muß, das dann unbedingt dem Schwirrh Holz geopfert wird. Schließlich erkennen die Bum, ähnlich wie die zentralen Splitterstämme Adamauas, zumal die Durru, das Schwirrh Holz als Leoparden an. „Man erklärte schon mit entsprechender Namensnennung diese Schwirren als ‚Leoparden‘ und hat demnach hier die entsprechende Bedeutung bewußt aufrecht erhalten. Diese Schwirren wurden in einer Felshöhle im Gebirge aufbewahrt, und um alles in der Welt durfte kein Weib sie sehen. Sie wurden der äthiopischen Sitte nach zur Beschneidungszeit geschwungen. . . . Wenn die Frauen in der Stadt das Surren aus dem Busche herüberschallen hörten und fragten, was das zu bedeuten habe, dann wurde zur Antwort gegeben, das sei Djerr, der Leopard, oder Mbaga, der Löwe, die bei den Burschen umgingen.“ Wenn in der Beschneidungszeit ein Bursche starb, hieß es, die wilden Tiere hätten ihn getötet.

Ein Blick auf das dargestellte Material läßt sofort eine zweifache Auffassung vom Schwirrh Holz erkennen. Die eine Auffassung sieht in dem

Schwirrholz den Stammvater, Urahnen, Großvater, die Geister der Toten, die andere Auffassung bringt das Schwirrholz mit einem Leopard, Löwen oder einem wilden Buschtier in Zusammenhang. Das Surren des Schwirrholzes wird jeweils als die Stimme des betreffenden Wesens angesehen. Das Schwirrholz in der Bedeutung eines tierischen Buschgeistes finden wir auch bei den Kpelle in Nordliberia. „Als ich zum ersten Male das tiefe Summen des Schwirrholzes hörte“ — schreibt P. Germann (*Die Völkerstämme im Norden von Liberia*, Leipzig 1933, S. 100) — „und mich nach der Bedeutung dieses Geräusches erkundigte, wurde mir die Auskunft, daß es vom Buschgeist ausginge, der dieses ‚Knurren wie ein hungriger Leopard‘ vernehmen ließe, wenn er selbst hungrig sei. Es besage, daß er einen Menschen geopfert haben wolle.“ Auch die Boloki im Kongogebiet vergleichen das Schwirrholz mit einem Leopard (John H. Weeks, *Among Congo Cannibals* London 1913, S. 157). Und Hermann Baumann, der Schwirrholz und Buschgeistglauben der eurafrikanischen Jägerkultur zuschreibt (Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker, Berlin 1936, S. 377, 390), berichtet von den Tschokwe (*Die Mannbarkeitsfeiern bei den Tsokwe und ihren Nachbarn*, Bäßler-Archiv Bd. XV, 1932, S. 13): „Das flache, ovale Brett hatte ein Loch in der Mitte und wurde mit einer Rindenschnur um den Kopf geschwungen. Er nannte es ‚ndumbamwela‘, d. h. Löwenbrüllen. Diese Bezeichnung läßt nun doch den Verdacht aufkommen, daß zumindest früher einmal eine ähnliche Vorstellung wie bei den Baluba vorhanden war, wo der Operateur des Mukanda ‚ntambo‘ (= Löwe; auch im Tsokwe ist ein Wort ‚tambwe‘ für Löwe vorhanden) heißt und die Beschneidung mit Löwengebrülle einleitet; hier herrscht deutlich ausgeprägt die Anschauung, daß nun der Löwe Kinder fresse.“ Zur Unterstützung seiner Auffassung, daß das Schwirrholz der eurafrikanischen Jägerkultur zugehöre, bringt Baumann auch die von Parkinson bei den Yoruba aufgezeichnete Orolegende in Erinnerung, welche Baumann folgendermaßen wiedergibt: „Die sechs ersten von Gott geschaffenen Menschen hörten aus einem Busch ein tierisches Geräusch und alle Kinder starben. Ein Jäger kam und erklärte, daß dieser Platz ihm gehöre, daß er ihnen aber einen anderen zeigen wolle, wo sie Oro, dem Brüller, ein Opfer bringen könnten. So geschah es, und Oro aß das Opfer. Dafür schnitt sich der Jäger ein Stück Fleisch aus seinem Vorderarm und gab es ihnen, nachdem er ihnen gesagt hatte, daß er selbst Oro, der Brüller aus dem Walde, sei. Sie sollten das Fleisch durchbohren und dann rufe es an seiner Stelle, da es ein Stück von ihm selbst sei. Aber Frauen dürften nicht dabei sein. Nach Gebrauch mußten sie das Fleisch in der Erde vergraben. So geschah es, und keine Kinder starben mehr. Aber ein König zeigte seinem neugierigen Weib den Oro. Das geschwungene Ding aber gab keinen Laut von sich, sondern flog dem Weib an die Kehle und durchschnitt sie. Seitdem hat sich Oro verwandelt; das Fleisch ging zu seinem Vater. An seiner Stelle befestigte er ein Holzstück an der Schnur. Er war beleidigt, weil ein Weib einen Teil von ihm gesehen hatte“ (Schöpfung a. a. O. S. 377). Das Schwirrholz ist also hier ein Jäger! Auch die Nandi verwenden das Schwirrholz als Schreckinstrument bei den Beschneidungsfesten, wobei das Schwirrholz den Namen *ngेतundo* trägt, was so viel wie Löwe heißt. Das Surren des Schwirrholzes wird mit dem Schnurren und Grunzen des Löwen verglichen (A. C. Hollis, *The Nandi*, Oxford 1909 S. 40). Ein Ähnliches hören wir von den Kipsikis (Juxon Barton, *Notes on the Kipsikis or Lumbwa tribe of Kenya Colony*. JRAI Vol. LIII, S. 55). Auch die Dschagga kennen die Fabel von einem Waldtier, das die Burschen während der Initiation verschlingt und dann wieder ausspeit. Bruno Guttman, unzweifelhaft der beste Kenner der Dschagga,

schreibt darüber: „Um die Gegenwart des Untiers den Frauen und Uneingeweihten glaubhaft zu machen, werden Schwirrhölzer geschwungen, mit denen die ‚Kinder des Waldtieres‘ schon an den Vorabend des Brauches das Land durchziehen und in Schrecken versetzen. Der Gebrauch dieser Schwirrhölzer und die Fabel von dem Untiere im Walde, das die Burschen verschlingt und wieder ausspeit, rückt den Brauch im Paregebirge eng zusammen mit dem Balum oder Ngosa der Papua auf Neuguinea“ (Bruno Guttman, *Die Stammeslehren der Dschagga I.* Bd. München 1932, S. 10). Schließlich seien noch die Schwirrhölzer der Burdji, Gato, Konso und Darassa in Südabessinien erwähnt, die Jensen mit den Schwirrhölzern der Zentraläthiopien vergleicht (Ad. E. Jensen, *Im Lande des Gada*, Stuttgart 1936, S. 145, 178, 213, 321, 402, 575). In den meisten Fällen ist aber das Schwirrholz zu einem gewöhnlichen Kinderspielzeug herabgesunken, das kaum mehr welche Schlüsse auf seine ursprüngliche kultische Bedeutung zuläßt. So ist auch die Bedeutung des Schwirrholzes in ganz Südafrika (einschließlich die Buschmänner) außerordentlich verblaßt und gibt kaum irgendwelche Anhaltspunkte zu einer Erklärung. Nur die Ovambo vertreten die Auffassung, daß das Lärmen der Schwirrhölzer ein Geräusch darstellt, das durch die Schwingen eines riesigen Vogels verursacht wird (H. G. Luttig, *The religious system and social organization of the Herero*, Utrecht S. 10). Wir erinnern uns hier an das Flügelrauschen des Nashornvogels Nasasa im Ituriwald!

Diese kurze Übersicht (eine besondere Untersuchung über das Schwirrholz ist in Vorbereitung) zeigt uns klar und eindeutig, daß die Auffassung vom Schwirrholz als Stammvater (Urahn, Großvater, Totengeist) bei den Ituri-Pygmäen und -Negern überraschend große Ähnlichkeit mit der entsprechenden Vorstellung der Zentraläthiopien zeigt. (Auch bei den Bafia sehen wir nach G. Teßmann [*Die Bafia und die Kultur der Mittelkamerun-Bantu*, Stuttgart 1934, S. 198] deutlich diesen Gedanken ausgeprägt; hier ist das Schwirrholz der wiedererstandene Tote.) Es ist kaum ernstlich in Erwägung zu ziehen, daß etwa die Pygmäen die zentraläthiopischen Splitterstämme mit dieser Auffassung beglückt hätten, sondern es hat vielmehr den Anschein, als ob die Pygmäen frühzeitig diese Auffassung des Schwirrholzes als Urahn zusammen vielleicht mit einer Reihe anderer Elemente, wie etwa Beschneidung, Totemismus u. a. m., aus der altnigritischen Kultur der Sudanneger übernommen hätten. Ebenso die in den Ituri-Wald abgedrängten Negerstämme, die ja auch sonst zahlreiches nigritisches Kulturgut zeigen. Daß diese Übernahme nicht in dem heutigen Verbreitungsgebiete der Urwaldneger und Pygmäen erfolgt sein kann, liegt auf der Hand. Es muß somit eine enge Berührung bzw. ein Zusammenwohnen von Pygmäen und altnigritischen Negerstämmen außerhalb des Urwaldes bestanden haben, das vielleicht sogar im Sinne einer gewissen Kulturverwandtschaft gedeutet werden kann. Die altnigritische Kultur ist heute die älteste erfaßbare Negerkultur überhaupt, sie ist sozusagen der Gegenpol zur eurafrikanischen Jägerkultur, deren Träger hellfarbige Völker waren und sind. Das hohe Alter beider Kulturen ist über jeden Zweifel erhaben; ihr vielfach bruchstückhafter Charakter braucht uns angesichts ihres hohen Alters nicht zu wundern. Auch das kulturgeschichtlich hohe Alter der Pygmäenkultur steht außer Zweifel, doch mehren sich die Anzeichen, die in ihr einen Ableger der altnigritischen Kultur vermuten lassen, einen Ableger, der infolge einer bestimmten Umwelt und isolierten Lage (Rückzugsgebiet!) später bestimmte, von der altnigritischen Kultur abweichende Züge herausgebildet hat. — Wir wollen diesen Gedankengang zunächst als eine Arbeitshypothese aufgefaßt wissen, die uns vielleicht in der Klärung der „Restvölker-Problematik“ ein Stück weiter bringen wird,

keinesfalls aber damit die Meinung vertreten, als ob wir damit alle Schwierigkeiten gelöst hätten. Aber sie hat immerhin den Vorteil, aus einer Sackgasse herauszuführen, in die uns ein voreiliger dogmatischer Schematismus geführt hat. — Die andere Auffassung, wonach das Schwirrholtz mit einem Leopard, Löwen oder wilden Buschtier in Zusammenhang gebracht wird und die wie gesagt nach Baumann mit dem Buschgeistglauben der eurafrikanischen Jägervölker in Verbindung steht, erscheint mir noch in manchen Teilen recht unklar und bedarf noch weiterer Sichtung und Klärung. Es kann uns jedenfalls aber nichts daran hindern, die Vermutung auszusprechen, daß die beiden uns heute als ältest erkennbaren Kulturen (altnigritische Negerkultur und eurafrikanische Jägervölker) sich in vielen Teilen überschneiden und gegenseitig beeinflussen. In welchem Ausmaße dies geschah, wird uns die zukünftige Forschung lehren müssen.

Allgemeine Völkerkunde und verschiedene Gebiete.

Das Irrationale in der Magie.

Von

K. Th. Preuß †.

Die große Schwierigkeit, in der sogenannten Magie zu Erkenntnissen zu gelangen, sieht man schon aus dem Mangel einer Definition. So viel auch der Begriff gebraucht wird, ist die Vermengung von bloßer eigentümlicher Denkweise mit den Zügen des Übernatürlichen, der Erfahrungswelt Abgewandten, in der Magie ein Hindernis dafür gewesen, diese klar zu bestimmen. Nur wenn man ganz und gar die Vorstellung hat, daß sie verschwommene Triebhandlungen in Verbindung mit einer Art flächenhafter, die Einzeldinge in bunter Mannigfaltigkeit zusammenschauender Kausalität darstellt, vermag man einen festen Kern zu gewinnen. Dasselbe ist der Fall bei der einseitig gegensätzlichen Auffassung, daß die Magie ausschließlich als eine irrationale Erscheinung zu betrachten sei, der ebenso wie jeder Religion das gewöhnliche vernunftmäßige Denken zur Seite gehe. Das Verhältnis der Sphäre der Vernunft und Erfahrung einerseits und seiner ganz andersartigen Ergänzung des Übernatürlichen oder Irrationalen andererseits wäre dann dieses: Die auf der ratio aufgebaute Erfahrungswelt wird bei lebenswichtigen erschütternden Ereignissen in der Richtung des Irrationalen weiter gelebt, sei es durch das plötzliche zu rechter Zeit eintretende lebenserhaltende und fördernde Bewußtsein eigener die Erfahrung übersteigender Kraft oder ebenso gearteter fremder Hilfe.

Entwicklungspsychologische Gesichtspunkte.

Im ersten Falle der „Verschwommenheitstheorie“, wie wir sie kurz nennen können, besteht die Gefahr, daß gerade die bekannte Eigentümlichkeit der Naturvölker, im Verein mit ihrem Mangel an Abstraktionsfähigkeit eine Unsumme von Einzelerscheinungen mit entsprechend vielen Wortbezeichnungen zu unterscheiden, und ihre bei dem Fehlen an wissenschaftlichen Leitsätzen erstaunlichen Erfindungen nicht damit in Einklang zu bringen sind. Mit dem klaren Nebeneinanderstellen der Erscheinungen im

Denken der Naturvölker in ihrem gesamten praktischen Leben müßte demnach eine diffuse Auffassungsweise einhergehen, wodurch im Ichbewußtsein die Grenze zwischen den Individuen einer Familie oder einer Gruppe mehr oder weniger verwischt und andererseits Objekte untereinander nicht mehr wie im modernen Denken unterschieden werden. Endlich würden auch Subjekt und Objekt jederzeit ineinanderfließen können, wie es z. B. bei dämonischen Tänzen geschieht. Daß diese beiden weit auseinandergehenden Verschiedenheiten nicht unter dem Gesichtspunkt des Denkens zusammengekoppelt werden können, erscheint selbstverständlich. Psychologisch bedeutet eine solche Einseitigkeit einen Erklärungsversuch der Magie, während bei einer irrationalen Deutung des anscheinend diffusen Denkens eine Erklärung überhaupt nicht versucht werden würde, da nur die Feststellung oder der Beweis erstrebt wird, daß die Magie zu dem ganz anders gearteten Gebiet der Religion gehöre und demnach eine ganz andere Beurteilungsweise benötige.

Die rationale Erklärungsweise muß eine Entwicklung aufweisen, um überhaupt eine Erklärung sein zu können. Sie muß einerseits zeigen, daß unser modernes Denken trotz aller Unterschiede von dem der Naturvölker doch z. B. in der Beeinflussung durch das mehr unbewußte Triebleben Verwandtschaft mit dem der Naturvölker aufweist oder aufweisen könnte, und sie muß auch eine Entwicklung von einem zum anderen glaubhaft machen. Da aber die letztere Aufgabe noch schwerer ist als die erstere, so wird der Beweis dafür, daß eine Entwicklung stattgehabt hat, meist in dem Denken der Kinder und Schizophrenen und sonstigen pathologischen Individuen gesucht. Die ersteren sollen phylogenetisch das Denken der Menschheitsentwicklung in ihrer Entwicklung wiederholen, die letzteren dagegen durch Herabfallen auf eine frühere Stufe früheres Denken widerspiegeln¹⁾.

Vergleicht man damit die Auffassung der Magie als Erscheinung der Religion, so ist die Aufgabe der Religionswissenschaft natürlich auch die, zu zeigen und zu begreifen, in welcher Weise die Magie innerhalb der anderen religiösen Ideen und z. T. vor ihnen geherrscht habe und weshalb sie später mehr oder weniger verblaßt sei, aber man darf diese Art Entwicklung nicht mit der Entwicklung des gewöhnlichen Denkens zusammen untersuchen. In der Aufstellung religiöser Phänomene liegt eine Bescheidung des Forschers, die den Glauben als etwas aus der Denksphäre Herausgehobenes wie eine endgültige Tatsache nicht weiter untersucht, so unsinnig die Vorstellung auch erscheinen mag. Nachdem sie einmal an die Grenze der Erfahrung verfolgt und im günstigsten Falle ihre Umwandlung in eine Glaubensvorstellung festgestellt ist, kann der Religionsforscher nur noch Beziehungen zwischen der Erscheinung und der ganzen Kultur suchen.

Es sind bei ihm demnach von vornherein ganz andere geistige Neigungen als bei dem Entwicklungspsychologen vorhanden. Bei dem letzteren wird die Untersuchung der religiösen Seite durch das Bedürfnis zu erklären oder wenigstens die Unterschiede begrifflich scharf herauszustellen verhindert, aber auch der Religionsforscher kann schwer seine Auffassung verlassen, und es wird ihm vielleicht erst später klar, daß er unbewußt in seinen Schlüssen von seiner Neigung geleitet sei. Beide Teile können und werden der Ansicht sein, daß sie vollkommen objektiv alle Unterlagen geprüft haben; daher wird der eine den anderen selten verstehen können. So wird man schwerlich einen Psychiater finden, der nicht die Vorstellungen der Schizophrenen mit denen der Naturvölker vergleicht und einen ursprünglichen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen beiden annimmt. Andererseits

¹⁾ Heinz Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie. Leipzig 1933². 1925¹.

Kinderpsychologie
 ist überhaupt die Meinung sehr verbreitet, daß die Aussprüche der Kinder original sind. Es wird bei solchen gar nicht in Betracht gezogen, daß die Erwachsenen zu ihrer eigenen Erleichterung den Kindern fast stets märchenhafte Erklärungen geben und alle Dinge vor ihren Augen mit Leben versehen, und daß diese, die doch gierig ihre Umwelt kennenlernen wollen und dazu auf die umgebenden Menschen angewiesen sind, gar nicht anders können, als das ihnen so Zugekommene in derselben Weise zu verarbeiten. Die entsprechenden Aussprüche, deren Wurzel von irgendeiner Person stammen kann, überraschen dann die Eltern und andere Personen der steten Umgebung des Kindes aufs höchste, und ebenso unkritisch pflegen die Forscher zu sein, die solche Aussprüche außerhalb der ursächlichen Verknüpfung mit ihrer Herkunft aufzeichnen und merkwürdige Schlüsse daraus ziehen.

Psychiat.
 Genau dieselbe Umkehrung der wirklichen Aufeinanderfolge ist bei der Erforschung der Schizophrenen wahrzunehmen. Den Erkrankten steht die Bildung der heutigen Zeit auch in bezug auf die Tatsachen der magischen Erscheinungen offen, so daß sie leicht dazu kommen können, sich daraus eine eigene Weltanschauung zu zimmern, die nicht weiter Originales hat, als daß sie einseitig eine gebotene Unterlage bevorzugt, wie es bei pathologisch Veranlagten ganz gewöhnlich ist. Es ist bekannt, daß gerade bei der Beschäftigung mit der Magie selbst bei einem Gelehrten ein Glauben an die Tatsachen seiner Beschäftigung aufkommen kann, wenn er irgendwie krankhaft veranlagt ist. Der magische Inhalt, um den seine Gedanken kreisen, ist dabei ebensowenig sein geistiges Eigentum, wie die Wahnidee eines Arztes, der plötzlich fast ohne Unterbrechung sich desinfizieren zu müssen glaubt, zur Erfindung der Desinfektion geführt hat.

Der Religionsforscher freilich müßte eine solche ursächliche Verbindung zwischen gesunder Magie der Naturvölker und den anscheinend entsprechenden psychologischen Erscheinungen bei Kindern und Schizophrenen von vornherein deshalb ablehnen, weil zu jedem religiösen Glauben die Überzeugung der Umgebung gehört, die auf einem der Urzeit zugeschriebenen Mythos oder der Überlieferung durch einen später auftretenden Heilbringer oder einem Religionsstifter beruht, wodurch das Nachdenken über die Wahrheit oder die bedenkliche Seite darin verhindert wird (s. unten).

abgelesen
drucklos
 Ein scheinbar fruchtbarer Zweig der Entwicklungspsychologie besteht darin, die besondere Art der Magie, die man häufig als Analogiezauber bezeichnet, von der Ausdruckstätigkeit herzuleiten¹⁾. Ein jeder weiß, daß die komischen Verrenkungen, die ein Kegelspieler seiner [nicht wünschgemäß] laufenden Kugel hinterher macht, als ob er sie lenken wollte, nicht diesen Zweck hat, sondern nur eine Ausdrucksbewegung ist. Sie drückt zwar diesen Wunsch aus und zeugt ebenso von der emotionellen Spannung, wie wenn eine revolutionäre Menschenmenge das Bild des regierenden Staatmannes am Galgen durch die Straßen führt. Sicherlich bedeutet die Ausdruckstätigkeit überall da, wo eine Gewalthandlung dadurch vorgenommen wird, wie im letzten Fall eine psychische Entspannung und Erleichterung, während umgekehrt Gebärden der Angst und entsprechendes Schreien eine gewisse Beschwichtigung der eigenen Erregtheit hervorbringen können. Man wird daher nicht ohne weiteres sagen können, ob z. B. in einem Jagd- oder Kriegstanz aus dem bloß Emotionellen ein Zauber geworden oder früher gewesen ist. Dagegen kann man bereits mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß das Geschrei und die Anwendung von Geräuschen, die ein Meteor oder eine Mond- und Sonnenfinsternis zuweilen auslöst, stets bereits eine Zauberhandlung bedeuten, da man auf Grund von Mythen bestimmte

¹⁾ Alfred Vierkandt, Die entwicklungspsychologische Theorie der Zauberei. Arch. f. d. ges. Psychol. Bd. 98 (1937) S. 420—489.

Vorstellungen von der Bedeutung solcher Ereignisse haben muß, um durch sie überhaupt erregt zu werden. Die Frage, was man wohl bei der ersten derartigen Himmelserscheinung getan hat, und die Meinung, daß das jetzige Geschrei auf die damalige Ausdrucksbewegung zurückgeht, ist demnach vollkommen müßig, da Emotionen in solchen Fällen erst eintreten, wenn einem das Ereignis lebenswichtig, d. h. in einer mythischen Überlieferung die Bedeutung festgelegt ist.

Vollends ist es ganz unmöglich, daß z. B. ein Regenzauber, etwa die Herstellung eines Himmelsgewölbes aus Watte als Ausdruck von Wolken, zu irgendeiner Zeit eine bloße Ausdrucksbewegung gewesen und ohne Zweck angewendet worden ist. Denn es ist nicht zu belegen, daß man irgendwann spielerisch und unwillkürlich Vorwegnahmen von Ereignissen dargestellt hat, die eine Überlegung erfordern, um überhaupt zu einer Analogie zu kommen.

Von vornherein pflegt jeder Vergleich der Magie mit den modernen Vorstellungen an der Traditionslosigkeit, d. h. an dem Fehlen des Mythos, zu scheitern. Gerade das Verlangen, Anfänge von anscheinend magischen Handlungen in Keime aufzufinden, widerspricht der Notwendigkeit, daß jede magische Handlung eine Überlieferung besitzt, die den Naturvölkern stets uralt erscheint, und daß sie demnach gar nicht bei dem Einzelnen ohne vorhandene Allgemeinvorstellung vorkommen kann. Nicht, daß jeder magische Stein oder individuelle Fetisch, den man vielleicht bald durch einen anderen ersetzt, Gemeingut sein muß, aber doch die Art und Weise der Auswahl oder Herstellung. Geistreiche Einfälle wie die von K. von den Steinen¹⁾: „Der Poet, der im glücklichen Besitze eines von Schiller benutzten Tintenfassess wie Schiller dichtet, und der Eingeborene, der mit einer Kette von Jaguarkrallen um den Hals wie ein Jaguar stark ist, sie unterscheiden sich durch nichts“, reichen in die Zeit zurück, wo man sich dem Studium der Magie noch nicht zugewandt hatte und demgemäß auch von der Bedeutung des Mythos als Stütze der Magie der Jaguarkrallen und ihrem Fehlen bei Schillers Tintenfaß gar keine Vorstellung machen konnte. Es ist zwar ohne weiteres möglich, den Menschen vernunftgemäß aus seiner Umgebung abzusondern und festzustellen, was er selbst an Eigenem geleistet habe, aber es ist ein Widerspruch in sich selbst, sich einen religionslosen Menschen vorzustellen, mit dem die eine Seite des Menschen, die Religion, angefangen habe. Immer baut sich die Religion auf etwas schon Vorhandenem, d. h. aus der Überlieferung auf und läßt sich nicht in allen ihren Teilen isolieren.

Deshalb ist auch der Aberglaube unserer Zeit stets traditionsgebunden und kann daher auf der alten Grundlage von neuem aufblühen; die bloße Verbindung mit einem Gegenstand dagegen, der wegen seiner zufällig erwachsenen Zugehörigkeit zur Person zu einem Talisman geworden ist, und ähnliche persönliche Verknüpfung des Schicksals mit irgendwelchen Ereignissen sind nicht als magisch und demnach nicht als religionsbildend zu betrachten, da sie lediglich der scheinbaren persönlichen Erfahrung entstammen. Ebenso wenig sind daher persönliche Entscheidungen des Handelns, die von zufälligen Ereignissen abhängig gemacht werden („man zählt den Entschluß an den Westenknöpfen ab“) als Keime der Magie zu betrachten.

Die Ableitung magischer Handlungen aus den Ausdrucksbewegungen, indem man jene zunächst als bloße Ausdruckstätigkeit in ihrem Vorkommen einschränkt und weiter das Magische darin durch Vergleich mit modernen psychischen Erscheinungen des scheinbaren Aberglaubens erklären will,

1) Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 2. Aufl. Berlin 1897. S. 297.

ist daher wegen der Nichtberücksichtigung des für die Magie notwendigen mythischen Unterbaus ebenso wenig brauchbar wie die Heranziehung der Schizophrenen und der Kinderpsychologie, denen bezeichnenderweise auch die Abwesenheit des religiösen Elementes der Heiligen der Überlieferung in ihrer „Magie“ eigentümlich ist. Ohne daß es besonders betont wird, schimmert bei beiden Theorien auch schon als selbstverständlich die Unmöglichkeit der Naturvölker hindurch, einen Unterschied zwischen vernünftigen und magischen Handlungen zu machen. In der Theorie der Ausdrucksbewegungen insbesondere wird die Unkenntnis eines Zweckes bei den Ausdrucksbewegungen, d. h. dem Analogiezauber, weithin behauptet. Ganz ausdrücklich wird aber dieser Gesichtspunkt, daß die Naturvölker nicht den geringsten Unterschied zwischen profanem und magischem, zwischen vernünftigem und irrationalem Denken kennen, in einer dritten Theorie der Entwicklungspsychologie zugrunde gelegt¹⁾. Ja, es wird geradezu der tiefgehende Unterschied zwischen Natur- und Kulturvölkern darin gesehen, daß den Primitiven der Begriff des Unwirklichen und Übersinnlichen noch weitgehend fehle und die Tatsachen- und Glaubensschicht in ihrer Bewußtseins-schichtung noch keine klare Abgrenzung gefunden hätten.

Die Klarheit, die hier in den Folgerungen herrscht, beleuchtet das Wesen der Entwicklungspsychologie überhaupt ausgezeichnet. Der Unterschied zwischen Magie und Religion einerseits und Vernunft-handlungen andererseits, das ist ungefähr die Meinung, werde nur von dem Forscher in die Handlungen der Eingeborenen hineingetragen. Zwar sei der Unterschied an sich vorhanden, aber die Primitiven kannten ihn nicht. Damit ist dem Zweck der entwicklungspsychologischen Forschung, die das Religiöse als unbequem unbewußt ausschalten möchte, um freie Bahn für eine natürliche Entwicklung des Denkens zu haben, klargelegt. Andererseits wird die Unmöglichkeit, Rationales und Irrationales aus derselben Wurzel des Denkens wachsen zu lassen, uns durch den aufgezeigten Weg wie die Theorie zustande gekommen ist, besonders klar werden. Der Verfasser hat seine Ansicht ebensowenig durch persönliche Kenntnis der Eingeborenen beeinflussen lassen können, wie die anderen Entwicklungspsychologen. An sich darf er es freilich als einen Vorzug betrachten, daß er seine Anschauung nicht aus seiner Gesamtkennntnis der Naturvölker gewonnen habe, sondern nach einer zuverlässigen Methode und aus Quellen über ein begrenztes Gebiet, die das Gemeindenken gewährleisten, nämlich aus den im Urtext aufgezeichneten mehreren Hundert Mythen der Bewohner einiger mikronesischer Inseln. Aber um Einseitigkeiten zu vermeiden, kann man schließlich von einer Schau im ganzen nicht gut absehen.

Es ist ihm aufgefallen, daß in den Mythen gar kein Aufhebens beim Erscheinen von Geistern gemacht wird. Wenn ein solcher Geist einen auffordert, ihn zum Himmel durch die Luft zu begleiten, so folgt der Mensch ohne Beklemmungen, nachdem ihm gesagt ist, er solle nur in die Fußtapfen des Geistes treten. Er schließt daraus, daß dem Menschen der Verkehr mit Geistern oder die unmöglichsten Wege nicht die geringste Verwundung erregen, er also das bloß Vorgestellte von der Wirklichkeit der Erfahrung nicht unterscheiden könne. Im einzelnen sei das Gehen über Wasser durch die Eigenheit zu erklären, daß man dort auf flachen Korallenriffen weithin ins Meer gelangen kann; das Gehen durch die Erde durch die eigentümlichen Höhlenbildungen, durch die man in der Tat weithin ins Erdinnere und womöglich an einem anderen Ende wieder hinaus kommen könne; das Aufwachsen eines Baumes zum Himmel dadurch, daß die Bäume in der Tat aus unscheinbarer Kleinheit zu gewaltiger Höhe emporsteigen;

¹⁾ Otto Schneider, Studien über die empirischen Grundlagen des Zauberglaubens. Leipzig 1937.

das Fliegen durch die Luft dadurch, daß ein Verfolgter vielleicht durch einen Sprung vom Felsen seinen Feinden entkommen sei usw. Kurz er spricht überall von einer Übersteigerung der Erfahrungstatsachen, die beweisen sollen, daß die Grenzen zwischen beidem den Menschen vollkommen verschwimmen.

Für den Religionsforscher liegen nun die Fehlerquellen seiner Schlußfolgerungen klar zutage. Wohl ist die Idee der Übersteigerung durchaus richtig, sie findet sich in jeder Religion, und der Forscher hat in der Tat die Pflicht, die Erfahrungen aufzusuchen, die zu der betreffenden Übersteigerung geführt haben. Das heißt, er hat sie bis an die Schwelle des Glaubensaktes, des Irrationalen, zu verfolgen, muß aber dann den Glaubensakt als etwas durchaus Notwendiges nicht unterschlagen. Daß dieser dem Eingeborenen bewußt sein muß, liegt auf der Hand, denn sonst wäre die Übersteigerung gar nicht eingetreten (s. unten). Im übrigen sind die rationalen Folgerungen aber gerade aus denkbar ungünstigen Quellen erschlossen worden, denn Mythen sind der Tummelplatz des Irrationalen, sie gehen auf die Urzeit zurück, wo die Menschen noch ganz anders zauberkräftig waren als heute, haben sie doch an dem Aufbau und der Einrichtung der Welt in Gestalt ihrer Vorfahren Anteil genommen, während die Menschen von heute sich mühsam an die Vorschriften der Urzeit halten müssen, um das Überkommene aufrechtzuerhalten. Es ist bekannt, daß es profane Erzählungen, in denen nichts Wunderbares vorkommt, bei den Naturvölkern fast gar nicht gibt. Die Welt des Übernatürlichen, deren Geschehnisse alle auf die Urzeit zurückgehen, ist für sie so wichtig, weil das heutige Tun dadurch gerade in allen irrationalen Beziehungen, in denen die Vernunft aufhört, vorgeschrieben ist. Sie werden daher dauernd gepflegt und wirken vielfach zauberisch durch die bloße Erzählung, während die wichtigsten geschichtlichen Ereignisse häufig vergessen werden. In solchen urzeitlichen Mythen, in denen das Wunderbare, Übernatürliche das Gewöhnliche ist, ist die menschliche Sphäre nur insofern gewahrt, als menschliche Gefühle und entsprechende Begründungen der Handlungen die Unterlage bilden. Man darf daher auch nicht erwarten, daß das Wunderbare der Ereignisse irgendwie als außergewöhnlich betont ist. Im Gegenteil: wo derartiges der Fall ist, ist der Glaube, die Wirklichkeit des Mythos, bereits der Kritik der Vernunft ausgesetzt und die religiöse Sphäre ins Wanken geraten.

Für die Schlußfolgerungen aus solchen Mythen, daß die Naturvölker nicht imstande seien, Natürliches und Übernatürliches zu unterscheiden, ist demnach die Unterlage denkbar unglücklich gewählt, weil ein Überblick über die Naturvölker als Ganzes vollkommen fehlt und die Voreingenommenheit, daß man dem Zauberproblem ohne Berühren der Religion als Entwicklung des Denkens beikommen muß, von vornherein eine gewisse Leichtgläubigkeit hervorruft, wie ja von jeher jede natürliche Erklärung der Religion gescheitert ist. Man muß ja auch seine Augen geradezu gegenüber den Zeugnissen von dem Bewußtsein der Naturvölker verschließen, um zu solchen Schlüssen zu gelangen. Alle Mythen von der göttlichen Sendung der Zauber in die Welt wie bei den Ewe¹⁾ oder von der Ausbildung der Menschen durch einen großen Zauberer der Urzeit wie bei den karaibischen Arekuna²⁾ oder die Vorstellung, daß die Zauberärzte der Tschama³⁾ am Ucayali eine Art Zauberteig in der Brust tragen, der noch vom ersten Zauberarzt herrührt, und in dem die Zauberstacheln sitzen, mit denen der Feind beschossen wird — oder die Erzählung der

1) J. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Leipzig 1911, S. 252.

2) Theodor Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoco. Berlin 1916. II

S. 64ff.

3) Günter Teßmann, Menschen ohne Gott. Stuttgart 1928, S. 187f.

menschl. Sphäre v. Handl. } als Unterlage
 v. Begründ. v. Handl. }
 v. Übernatürlichen }
 Mann ist das aufgebracht

Selknam auf Feuerland, daß die Medizinmänner gar nicht Fleisch und Blut in ihrem Körper haben, sondern einen daunenfederartigen Stoff — alles das und dazu die besonderen Ausdrücke für Zauberkraft, für Zaubern und den, der sich damit befaßt, ferner die Eindrücke, die der Feldforscher von der sicheren Unterscheidung der magischen und der Vernunftsphäre von seiten der Naturvölker erlangt, lassen den Irrtum, der ziemlich allgemein von dem Unbewußten im Denken und dem Erfassen des Magischen herrscht, handgreiflich erscheinen¹. Die Sicherheit, mit der die Primitiven gleichmäßig an das Vernünftige wie an das Irrationale glauben, scheint die Blicke der Entwicklungspsychologen auch etwas hinsichtlich der Gleichstellung beider im Denken der Primitiven gelenkt zu haben. Doch ist eine solche Sicherheit ja nicht anders zu erwarten.

Die viel früher erschienenen Werke von Levy-Bruhl²) lassen sich dagegen kaum noch unter den Begriff der Entwicklungspsychologie bringen. In der sich ja auch Schneider praktisch nicht näher betätigt. Aber die Hoffnung, aus dem Studium der „Kollektivvorstellungen“ in den niedrigen Gesellschaften einiges Licht für das Entstehen unserer Kategorien und logischen Prinzipien zu erhalten und durch die vergleichende Methode einen neuen Weg zu einer positiven Erkenntnistheorie einzuschlagen, läßt erkennen, daß er das Denken, und nicht die Religion in den Vordergrund seiner Untersuchungen stellt, wenn er auch dauernd von Mystik spricht. Der Gegensatz des sog. primitiven zu dem modernen Denken, indem er nur bei ersterem das für uns Irrationale der Religion meint, bei dem modernen Denken aber nur die Vernunftseite sieht, steht ihm im Vordergrund und führt ihn auch zu der Annahme eines prälogischen Denkens der Primitiven. Es ist also dasselbe Ergebnis wie im letzten Fall, dem er aber zeitlich vorausgeht, daß bei ihm im Grunde ebenfalls die Unfähigkeit der Naturvölker in der Unterscheidung von Erfahrung und bloßen Vorstellungen vorliegt, obwohl er, wie gesagt, das vernünftige Denken gar nicht in Betracht zieht.

Dadurch mußte die Untersuchung über das Denken schief ausfallen, aber außer dem erkenntnistheoretischen Zweck verfolgt er als Philosoph nicht weiter eine Erklärung des Denkens. Dagegen schlägt der evangelische Theologe van der Leeuw³) nicht nur, wie er selbst sagt, die Bahnen von Levy-Bruhl ein, indem er dessen Erkenntnisse auf gewisse Formeln zu bringen sucht, sondern verfolgt, auch zur Erklärung des Denkens der Naturvölker, das Denken von Kindern und Schizophrenen und spricht trotzdem, das religiöse Element im Denken der Naturvölker besonders betonend, von ihrer „Heiligkeit des Lebens“³). „Wir stehen“, sagt er, „mit unserer Kraft allein in der Welt, die uns fremd ist. Der Primitive weiß sich als eine Kraft inmitten von vielen anderen. Wir wählen für diese Einstellung den Ausdruck: die Heiligkeit des Lebens. Der Primitive lebt ihr nach; es ist nichts in dem Leben, das nicht Macht hat oder haben kann, und diese Macht wird als ausschlaggebend empfunden.“ Wie bei seinem Vorgänger wird also eine Grenze zwischen Vernünftigem und Irrationalem nicht gezogen und der Einfluß der beiden Sphären auf das wirkliche Leben der Naturvölker nicht dargestellt, vielmehr das Vernunftleben einfach vernachlässigt und allein das Irrationale als Denkeigentümlichkeit bewertet und in Betracht gezogen.

Daher können wir bei v. d. Leeuw solche ausschließlichen Sätze finden wie: „Die primitive Mentalität ist Sache seines Traumbewußtseins, das

¹) Martin Gusinde, Die Selknam, Mödling bei Wien 1931, S. 741.

²) L. Levy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, Übersetzung. 2. Aufl. Wien 1926, S. 1f.

³) G. van der Leeuw, De primitive Mensch en de Religie. Groningen 1937, S. 26.

nicht weniger bewertet wird, als das Tagbewußtsein, das alle scharfen Linien verwischt und sich nicht in Begriffen, sondern in Bildern, Gestalten und Symbolen ausdrückt¹⁾." Der Ethnologe aber, der die großen Unterschiede unter den Stämmen bewerten kann, muß ganz anders urteilen. Selbst sprach- und kulturverwandte Stämme, die nahe beieinander wohnen, bieten je nach ihren lebenswichtigen Zielen und dem Unterbau ihrer genau zu umreißenden religiösen Vorstellungen ganz andere Erscheinungen in der Bewertung der Träume. In jedem Falle hat das Traumbewußtsein für das gewöhnliche Leben nur eine untergeordnete praktische Bedeutung, wie überhaupt im einzelnen Falle die Religion stets nur nach Erschöpfung des vernünftigen Denkens einsetzt und beruhigende, Zuversicht erweckende Maßnahmen besonders in den Festen zeitigt. Die den Nawa verwandten Pima z. B. haben für Träume keine günstige Unterlage. Da der Glaube besteht, daß Krankheiten durch Tiere verursacht und für jede Krankheit nach fester Regel bestimmte Tiere verantwortlich gemacht werden, so braucht der Mediziner gar nicht träumen, um die Ursache zu finden, sondern heilt die Krankheit durch einen bestimmten Gesang mit Benutzung des Schwanzes oder eines anderen Teiles des betreffenden Tieres. Ausnahmsweise träumte ein künftiger Schamane mit Name Kisate in seiner Jugend, daß er von einem besucht wurde, der ihn mit magischer Kraft begabte. Das bestimmte ihn zu seinem Beruf. Dann hörten die Träume bei ihm auf. Träume werden von den Schamanen dort überhaupt nicht als Vorherbestimmungen für Handlungen angesehen. Dagegen verursacht Träumen von Toten Krankheit des Träumenden, und wenn er in mehreren aufeinanderfolgenden Nächten von Toten träumt, so wird er sterben. Der vorhin genannte Schamane Kisate erzählte, daß er vor vielen Jahren einmal in einem Ohnmachtsanfall oder Trancezustand sich weit fort wühlte, wo ein Fremder ihm einen herrlichen Bogen und Pfeile schenkte. Als er dann aufwachte, fand er die Dinge nicht vor und war sehr unwillig zu erfahren, daß er gar nicht fortgewesen sei²⁾.

Anders ist es mit den verwandten Tarahumara, wo die Mediziner sich im Traum auf die Reise begeben, um die besonders von den Wassergeistern gefangene Seele dem Kranken wieder herbeizuschaffen. Sie können auch träumen, daß Pocken oder Dürre bevorstehen, und die Toten können ihn benachrichtigen, wenn ein Tanzfest notwendig ist, um ein Unglück abzuwehren. Der gewöhnliche Mann kann nun allerhand träumen, indem seine Seele den Körper verläßt, aber ohne daß diese Träume eine ausschlaggebende Wirkung auf ihn haben. Selbst wenn er von den Toten träumt, so meint man, daß er den Toten in den Pflanzungen geholfen hat. Wenn ein Mann auf einer Reise träumt, daß seine Frau sich mit einem anderen eingelassen hat, „so wird er sie bei der Heimkehr tadeln, aber wird sie wahrscheinlich nicht schlagen, wenn sie ihre Schuld leugnet. Nur wenn sie sie eingesteht, erhält sie Prügel. Wenn ein Mann träumt, daß sein Maisvorratshaus bestohlen ist, so wird er seine wertvollen Sachen am nächsten Tage an einen anderen Ort bringen. Träume sind aber nicht ein genügender Beweis für Schadenersatzforderungen und Bestrafungen³⁾."

Schon einer solchen kurzen Zusammenstellung kann man entnehmen, daß einseitige Verallgemeinerungen im Dienste einer Auffassung, die den gewöhnlichen Vernunftzustand zugunsten außergewöhnlicher magischer Entwicklung in einzelnen Fällen außer acht läßt, vom Übel sind; daß ferner

¹⁾ A. a. O. S. 58.

²⁾ Frank Russell, The Pima Indians 26th Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol. (1908) S. 253f., 257.

³⁾ Wendeell C. Bennett and Robert M. Zingg. The Tarahumara. Chicago 1935, S. 323f.

Träume nur in bestimmter religiös ursächlich begrenzter Richtung (Krankheilung usw.) Bedeutung haben, während die sonstige Wirkung nur in Einzelfällen bedeutend ist und im allgemeinen nur darin besteht, daß man infolge eines zufälligen schlechten Traumes bei Unternehmungen vorsichtig ist und kritisch zu Werke geht. Jedenfalls hat das Tagesbewußtsein, d. h. die vernünftige Überlegung weitaus das Übergewicht. In der Tat ist gerade das Traumleben sehr mit Vorsicht vom Forscher zu berücksichtigen, weil das Unberechenbare der Träume, wenn man ihnen wahllos als Mitteilung aus einer anderen Welt glaubte, ein Durcheinander ergeben würde, das ein organisches Ganze, wie es für die Religion notwendig wäre und erwiesen werden kann, nie schaffen könnte. Auch hier fehlt für die wahllose Bewertung der Träume einzelner jede mythische Unterlage, wodurch der wahllose Glaube an Träume als individuell und religiös unbrauchbar, d. h. als Aberglaube gekennzeichnet wird.

Wir erkennen die schiefe Ebene in der Auffassung von der überall im Leben der Naturvölker herrschenden Magie vielleicht am besten aus dem Satz van der Leeuws: „Die primitive Mentalität nimmt auch das Nützlichkeitsmoment, den ökonomischen Faktor, in die Gesamtlebensstruktur auf. Auch da müssen wir die gewohnte logische Folge umdrehen. Nicht daß alle Lebensfunktionen, auch der Handel durch Zeremonien eine sichere Weihe erhalten, sondern: Handel ist in erster Absicht Ritus. Nicht: Opfer ist ein Handel mit den Göttern, sondern: Handel ist ein Opfer unter Menschen.“ Deutlicher kann man schwerlich den gewöhnlichen, durch die Vernunft hervorgerufenen Handel ganz allgemein mit magischen Vorstellungen belasten, als ob solche von vornherein die Hauptsache dabei sind und gewesen sind. Selbstverständlich ist es sehr leicht zu einer solchen Schlußfolgerung zu gelangen, wenn man sein Augenmerk unter Mißachtung alles Profanen nur auf das Magische richtet und solche Paradebeispiele wie den Kulahandel auf den Trobriands-Inseln oder die Potlatsch-Geschenkfeste der Nordwestamerikaner als gültig für jeden primitiven Stamm hinstellt, obwohl weder das eine noch das andere bisher in deutlichen Vorstellungen der Eingeborenen erklärt werden kann. Entwickeln sich bei dem Handeln und Schenken Gefühle, die etwa mit der engen Verbindung der Güter mit der Person des Gebers oder des Verkaufenden in Verbindung stehen, so nehmen sie doch meist nicht einen solchen Grad an, daß man sie bereits als magisch, als religiös ansprechen kann. Das Profane überwiegt jedenfalls derart, daß man ebenso wie bei den Träumen die Erscheinungen etwa unserem traditionslosen Aberglauben, wie er vorher geschildert worden ist, an die Seite stellen kann. Es fehlen eben bei solchen noch unentwickelten Empfindungen die urzeitlichen Überlieferungen, die sie zu einer religiösen Institution, zu einer Art Dogma machen.

II. Der religiöse Gehalt der Magie.

Es gilt also zunächst, die in den letzten Jahrzehnten durch geschickte und rührige Nichtethnologen und Nicht-Feldforscher verbreiteten Ideen über die intensive Durchdringung aller menschlichen Verhältnisse durch das Magische auf den richtigen Grad zurückzuführen. Es ist dazu notwendig, die Naturvölker von neuem als solche zu erkennen, die genau so wie die Kulturvölker einen Ausgleich der beiden das Leben beherrschenden Elemente, des Rationalen und des Irrationalen, unbewußt zu erlangen suchen. Es erfordert nicht vieles Nachdenken, um zu erkennen, daß die ausschließlich irrationale Lebensführung der Naturvölker, wie sie ihnen nachgesagt wird, die Menschen dem Untergang entgegenführen müßte. Man braucht dazu nur ein Beispiel herausgreifen, um das glaubhaft zu machen. Von den

schon genannten Pima heißt es: „Nicht die Stärke noch die Klugheit der Apache fürchten sie, noch ihren scharfen Pfeil, sondern ihre Magie.“ Deshalb bestand auch die Gegenwehr dieses ackerbauenden Stammes gegenüber den schweifenden Apache anscheinend nur in magischen Zeremonien. So wurde z. B. ihr runder Schild mit seinen magischen Symbolen (darunter das Hakenkreuz) in leuchtenden Farben im Kampfe in beständiger Bewegung gehalten, nicht nur durch Sprünge von einer Seite zur anderen, sondern durch Hin- und Herdrehen mittels des Unterarms. Der häufig gebrauchte Ausdruck in den mythisch-rituellen Kriegsreden: „wie Raubtiere oder Raubvögel“ kennzeichnen diese Bewegungen nicht nur als praktisch, sondern als magisch. Entsprechend wurden vor dem Auszug umfangreiche Zeremonien veranstaltet, besonders Kriegsreden gehalten, die auch in allen Nächten des Kriegszuges fortgesetzt wurden. Darin wurde als Ergebnis der Verhandlungen mit den dämonischen Mächten mitgeteilt, daß der Redner den für den Erfolg notwendigen Zauber von einer Menge von Dämonen und Tieren aller Art, von dem weißen Nagetier im Osten, dem blauen Coyote im Süden, der schwarzen Kangarei-Maus im Westen, der Eule oben in der fünften Richtung und von der Natur selbst, dem Blitze usw. erhalten habe. Dadurch würde der Feind eingeschläfert und sichtbar gemacht, sie selbst aber würden unsichtbar werden, und vor allem würden die Waffen und Kräfte der Feinde harmlos und weich gemacht werden. Darauf wurde der Kriegsgesang gesungen, während ein Schamane die Feder der Eule, des helfenden Tieres, über ihnen schwang, und dann verkündete er die Anzahl der Feinde, die erschlagen werden würden. Daß diese Kriegsgebräuche echt religiös waren, wird dadurch bewiesen, daß ihre mythische Einführung in der Urzeit stark betont wird. Die Grundlagen für die Kriegsreden bilden z. B. die Reden der mächtigen Gestalten in der Schöpfungszeit. Die Mythen selbst werden daher bei dieser Gelegenheit ausführlich erzählt, denn es kommen darin vielfach kriegerische Taten mit magischem Einschlag vor. Zum Beispiel heißt es von Siuu, dem „Älteren Bruder“, der durch das Auffallen des Himmels auf der Erde als erster in einem geschlechtlichen Akte geboren, mächtiger als der Weltschöpfer (Teuwul Makay, Erd-Medizinmann) selbst wurde, daß er schließlich, vor seinen Feinden in die Erde gesunken, dort die bei der großen Flut in die Erdöffnung geretteten Pima herausholte und mit ihnen das Land eroberte. „Älterer Bruder“ zeigte auch den Leuten, daß sie nach Erschlagen eines Feindes viermal vier Tage im Walde bleiben und von Pinole leben müßten, um sich durch verschiedene magische Maßnahmen von der Blutschuld zu reinigen¹⁾.

Die Pima haben hier also durch ihre Religion Mut und Zuversicht erlangt. Die beständige Bedrohung durch die Feinde war für sie ein so lebenswichtiges Ereignis, daß neben der Krankenheilung die Besiegung der Feinde alle ihre Gedanken ausfüllte und sogar die Ackerbaufeste, die bei allen verwandten Stämmen einen großen Raum einnehmen, in den Hintergrund treten ließ. Wir sehen nun aber in diesem Falle besonders deutlich, daß hier ein Ausgleich zwischen dem vernünftigen Verhalten gegenüber den Feinden und dem magischen eingetreten war. Sie haben anscheinend die magischen Zeremonien als wichtiger angesehen, als das vernunftgemäße Handeln, und das ist selbstverständlich. Wäre das nicht der Fall, so wäre die Magie ebenso wie jede Religion wertlos, da das vernünftige Handeln eben als nicht ausreichend empfunden und dessen Übersteigerung in der Religion verlangt wurde. Dadurch wird es selbstverständlich stets zum wichtigsten Bestandteil des Menschen als Ganzes, und man redet deshalb

1) Russell a. a. O. S. 120f., 201f., 205f., 363—389.

(Bemerkung: was er nicht, teilweise, schafft Zuversicht)

von ihr als dem weitaus Bedeutsamsten. Sie haben sich aber keineswegs auf die magischen Zeremonien allein verlassen, sondern auch praktisch alle ihre Gedanken auf Abhärtung und Kräftigung der Jugend für die Kriegszüge gerichtet. Ja, großer Kindersegen und vor allem Knaben waren erwünscht, um später einmal die Apache zu bekämpfen¹⁾.

Der Fehler in der Erforschung der Naturvölker besteht nun aber gerade darin, daß das religiöse Denken allein als herrschend angesehen worden ist, und daß sogar behauptet wurde, der Unterschied zwischen dem profanen und dem magischen Denken käme den Naturvölkern gar nicht zum Bewußtsein. Würde das richtig sein, so wäre das sofortige Ergebnis die Ausrottung der Pima durch die Apache gewesen. Sie müssen also die richtige Erkenntnis gehabt haben, daß ihnen ohne kriegerische Tüchtigkeit die magischen Riten, die ihnen soviel Zuversicht einflößten, nichts helfen würden. Es ist lediglich dieselbe Erscheinung, die wir überhaupt in der Menschheit finden: das Gleichgewicht zwischen Erfahrung und der Wirkung des Irrationalen. Würde man die Naturvölker anders beurteilen, so wäre das dasselbe, als wenn das christliche „Denken“ nach der Sanftmut der Worte Christi in der Bergpredigt ausgelegt würde, man den notwendigen Ausgleich mit dem profanen Denken gar nicht kennt. Es ist aber bekannt, daß unheilvolle Einflüsse in dem Nachleben der Völker nach diesen Worten sich bisher nur hier und da eingeschlichen haben. Dagegen ist es selbstverständlich, daß bei manchen Völkern der Einfluß des religiösen oder profanen Elementes zum Schaden des Volkes gewaltige Ausmaße angenommen hat. Das läßt sich aber nur feststellen, wenn man die Religion jedes Stammes als eine Ganzheit ansieht und nicht gewissermaßen allein ein potentiell magisches Denken anhängt, ganz gleichgültig wie es sich mit ihrem wirklichen Leben und dem Ausgleich zwischen dem Rationalen und Irrationalen verträgt.

Es wiederholt sich bei den Primitiven das Gesetz, daß ein Innehalten aller denkbaren religiösen Gebote überhaupt für den Menschen nicht möglich ist, daß vielmehr, um den Segen des Religiösen zu empfinden, durch den institutionellen Niederschlag des religiösen Gesamtgutes eines Stammes die Überzeugung von der Wirksamkeit und Zulänglichkeit der magischen Handlungen eintritt, wie in dem Dogma jeder höher stehenden Religion. Bekanntlich hat das Christentum diesen bei allen Völkern mehr oder weniger durchgeführten Ausgleich auch logisch in dem Opfertod Christi zum Ausdruck gebracht. Deshalb ist die Möglichkeit der magischen Riten nicht unendlich, nicht „potentiell“, als ob jedes Volk die Möglichkeit hätte, jeden Augenblick vermöge seines „Denkens“ alle magischen Handlungen in sich hervorzubringen oder aufzunehmen, die es irgendwo beim Primitiven gleicher oder ähnlicher Kulturstufe gibt. Wollte man dieses annehmen, so stünde man dem religiösen Wahnsinn ebenso gegenüber, als wenn der Christ sein Leben in allen irdischen Tätigkeiten nach der Bergpredigt einrichten oder der Anhänger des älteren Buddhismus nur im Auge hätte, sich von allen menschlichen Begierden frei zu machen.

Die Erlösung durch die Religion sozusagen liegt daher auch in der magischen Stufe der Menschheit in der überzeugten Begrenzung des Magischen, und diese findet durch die Fundierung des Geglauten in den Mythen der Urzeit statt. Die notwendige Dehnbarkeit und Anpassungsfähigkeit dieses Glaubens wird dadurch gewährleistet, daß je nach dem Wechsel der Erlebnisse und der Umformung des Lebens das nicht mehr Zutreffende abgestoßen oder in den Bereich der bloß unterhaltenden, nicht mehr geglaubten Märchen verwiesen wird, während andererseits junge

¹⁾ Russell a. a. O. S. 185.

Diese Beglaubigung der Riten und der religiösen Überzeugung in der Urzeit geschieht außer durch die Erzählung von Mythen bereits durch den allgemeinen Glauben der Umgebung. Obwohl es auch bei den Naturvölkern Skeptiker gibt, die den religiösen Vorschriften, Tabus und Zeremonien, nicht genau nachleben und von der automatisch sich vollziehenden Strafe nicht überzeugt sind, so gibt es doch andererseits niemanden, der eine eigene Religion besitzt. Derartiges ist ebensowenig möglich wie bei fortgeschrittenen Religionen. Es wird auch da für jeden eine gemeinsame Grundlage eines religiösen Glaubens geben, weil der gemeinsame Glaube ähnlich wie der Mythos immer zugleich die Verstärkung und Aufrechterhaltung des Glaubens überhaupt bewirkt. Denn der Mythos ist eigentlich nichts weiter als die Stütze des Glaubens durch die Vorfahren. Haben nun alle Volksgenossen denselben Glauben, so ist die Überzeugung, daß dem immer so gewesen ist, von vornherein gesichert. Während eine Erörterung über eine Glaubensfrage die Kenntnis des betreffenden Mythos erfordert, um diese zu entscheiden, ist eine derartige Erörterung über den gemeinsamen Glauben gar nicht nötig, da die allgemeine Auffassung entscheidend wirkt. Dem Forscher freilich kann bei oberflächlicher Betrachtung der Glaubens- und Erfahrungsschicht beide gleich stark erscheinen, so daß er fälschlich schließt, daß ihre verschiedenartigen Unterlagen den Naturvölkern gar nicht zum Bewußtsein kommen.

3 oak
Bl

[illegible]

Handlung fehlen. Wie bei vielen anderen Völkern, auch der Sammelstufe, zu der die Yamana gehören, besteht auch bei diesen die Vorstellung, daß der Tod erst durch eine Gottheit Watauinewa eingeführt sei, deren Wesen eigentlich in der Hauptsache dadurch umgrenzt werden kann, daß er die personifizierte Ursache für die in der Urzeit eingerichteten Verhältnisse ist. Da dieser nun damals auch die Tiere geschaffen hat, so sind sie gewissermaßen sein Eigentum und gehören zu seinem Wesen. Bei einem Todesfalle nun besteht die Sitte, ihn laut des Mordes zu bezichtigen und aus Rache gegen ihn eine Unmenge seiner Tiere zu töten, zu zerstückeln und die Teile überall umherzustreuen, ins Wasser zu werfen usw. Zugleich findet ein Scheinkampf zwischen den zur Trauer Versammelten statt, bei dem eine (der wahllos gebildeten) Parteien die andere beschuldigt, mit an dem Todesfalle durch Unachtsamkeit usw. Schuld zu sein¹⁾. Es ist demnach klar, daß das Töten eine bloße Gefühlserleichterung ist, wie wir sie bei gewaltsamem Analogiezauber vorher kennengelernt haben. Es ist ein Mittel, den eigenen psychischen Zustand wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Während man sonst wohl gegen dämonische Gestalten kämpft, weil man ihre schädliche Tätigkeit verhindern und sie vielleicht zwingen und anstellen will, den verursachten Schaden, etwa Krankheit, zu heilen, so erscheint die rituelle Gegenwehr hier zwecklos, da ein Erfolg, nämlich die Aufhebung des Todes oder wenigstens die Beeinflussung Watauinewas, den Tod nicht oft zu senden, im Bewußtsein der Yamana anscheinend nicht beabsichtigt ist.

Trotz dieser Verwendung der Idee der Blutrache im Kultus wird man doch zu dem Schluß kommen, daß sie in ihrer Entstehung nichts mit der Magie zu tun hat. Im Gegenteil strahlt aus dieser Sitte ein so lebendiges unversiegliches menschliches Element hervor, daß es auch der Gottheit gegenüber seine Geltung behält.

Es ist für die religiöse Beurteilung einer Zeremonie vollkommen gleichgültig, ob bei ihrer Entstehung falsche Schlüsse gemacht werden oder scheinbar eine andere Art des Denkens zutage tritt, als die, an die wir Modernen gewohnt sind. Daß man nicht nur die religiösen Gebräuche klassifiziert, was der Übersicht wegen durchaus als nützlich anzuerkennen ist, sondern sie auch als diffus, als verschwommen hinstellt, indem man das Ineinanderfließen von Subjekt und Subjekt oder von Objekt und Objekt oder von Subjekt und Objekt bemängelt, oder daß man die Kausalität als flächenhaft bezeichnet: alles das hat mit dem religiösen Inhalt gar nichts zu tun. Wenn also z. B. eine sonderbare Denkgregel aufgestellt wird, je nachdem einer beim Tragen einer Maske mit einem Dämon identifiziert wird, oder wenn entfernte Objekte miteinander magisch in Beziehung gebracht werden, so ist für den Religionsforscher nicht wichtig, was sich für eine Denkart darin offenbart, sondern nur die Vorstellungen, durch die solche Erscheinungen des Kults verständlich werden.

Um weiter dem religiösen Denken nähere treten zu können, müssen wir den Satz, der Primitive denkt magisch, weil sein Denken überhaupt anders beschaffen ist, umkehren und sagen: sobald die Vernunft der Naturvölker die magische Sphäre betritt, nimmt sie ganz andere Formen an, nämlich ebensolche, wie in höheren Religionen, nur daß das Überwuchern der sog. Magie gegenüber anderen Religionsformen gerade dieser Stufe angemessen ist. Wenn z. B. die sorgfältige Beachtung der Fußspuren und die Möglichkeit zur Erkenntnis des Wesens, dem sie angehören, bei den Naturvölkern verblüffend ist, liegt darin noch gar nichts von dem Glauben verborgen, daß irgendein feindlicher Stamm durch Abschaben der Spur

¹⁾ Martin Gusinde, Die Yamana, Mödling bei Wien 1937, S. 1126—1138.

hier in Sphäre Bereich
Religion Bereich (Magie) } Magie als die Religionen
religiöser Bereich } sind bestimmt. Magie

und rituelle Handlungen auf den Inhaber einen Zauber ausüben könne und umgekehrt. Dies ist überhaupt ein seltenes Vorkommnis. Es wird erst dadurch religiöses Gut des Stammes, daß es aus gewissen Empfindungen eines Einzelnen herausgetreten und zur festen Überzeugung der ganzen Gemeinschaft geworden ist. Erst dann, wenn es als lebenswichtig durchgedrungen ist, erhält es die Weihe der Überlieferung aus der Urzeit. Es ist dann nicht mehr den Kennern etwas Unbewußtes, das er von den Mitteln der Vernunft nicht sondern kann. Nicht der europäische Forscher trägt seine eigene Unterscheidung von ratio und Irrationalem hinein. Nur in einem früheren Prozeß der Entwicklung könnte der Einzelne, der den magischen Gedanken von den Fußspuren gefaßt hat, noch ohne solche Unterscheidung leben — man könnte einen solchen Zustand den des „Aberglaubens“ nach der früheren Definition nennen. Dann ist es in das enge und begrenzte Gebiet der religiösen Mittel noch nicht eingetreten.

Ist die magische Handlung erst einmal dem festen zwingenden Kreis der übernatürlichen Mittel einverleibt, so ergeben sich daraus ganz andere Pflichten, als aus der natürlichen von Vernunft und Gewohnheit abhängigen und übersehbaren Tätigkeit. Die übernatürlichen, in der Urzeit zentralisierten Mittel dienen z. T. zum Schutze, z. T. zur Herbeiführung des Erfolges. Diese beiden Zwecke sind gar nicht voneinander zu trennen. Nicht nur, daß in der Abwehr bereits ein Gelingen liegt: auch jedes übernatürliche Mittel zum Erfolge ist gefährlich und kann sich gegen den wenden, der es gebraucht. Nur die peinliche Erfüllung der überlieferten Vorbereitungen und Ausführungen vermag zum Erfolge zu führen. Tritt er nicht ein, so kann man außerdem krank werden, wie es z. B. bei den Huichol der Fall ist, sobald sie die magischen Geräte der Götter dazu anfertigen. Auch diese Wechselwirkung des Gefährlichen und Segensreichen im Magischen ist jeder Religion eigentümlich und bedeutet eine Einschränkung der „Erlösung“, wie sie die Umgrenzung des Magischen und der dadurch erzielte Glaube daran an sich gewährleistet. Hiergegen schützt wiederum nur der gemeinsame Zusammenschluß, durch den andererseits jede Verfehlung gegen Tabus und jede Unterlassung von Riten, d. h. jede Sünde, leicht Mißerfolg für die ganze Gruppe zur Folge haben kann.

Auf diese Weise sind die magischen Sitten eine hervorragende Erziehung zur Ethik und zur Gemeinschaft, wie sie der weiter fortgeschrittene religiöse Mensch später nicht mehr in dem Maße besitzt. So sehr auch ein Übermaß des Magischen gegenüber dem bloß Vernünftigen zum Übel aus schlagen und den notwendigen Ausgleich zwischen beiden gefährden kann, so ist doch das magische Weltbild eine vorzügliche Schule zur Erziehung als Persönlichkeit, die in ihren Handlungen für das Wohl und Wehe der Gesamtheit mit verantwortlich ist, was von der Forschung meistens noch nicht genügend gewürdigt ist.

Daß die magische Handlung allein auf die Naturvölker beschränkt ist, wird niemand behaupten wollen. Es kommt sogar schon bei diesen öfters vor, daß der Analogiezauber als Gebot der Götter aufgefaßt wird und so sein Fortbestehen auch unter anderen Voraussetzungen dartut. Mit der Entstehung der Götter und der durch ihr Vorhandensein veranlaßten Änderung der magischen Formen haben wir uns jedoch hier nicht zu befassen. Indessen erfordert die Feststellung des religiösen Gehalts der Magie noch einen Ausblick auf die Frage nach ihrer Beschränkung auf bestimmte Kulturstufen. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß der Mythos, der jede lebenswichtige religiöse Einrichtung der Urzeit zuschreibt, an sich der logische Ausdruck des Beharrens der Naturvölker auf ihrer Stufe ist. Wenn auch Neuerungen keineswegs ausgeschlossen sind und immer wieder zwanglos in die urzeitliche Überlieferung eingereiht werden, so liegt doch

Es ist ein offenes magisches Bedürfnis der Europäer. (Aberglaube) (Magie als)
 Einwirkung der mag. Gedanken d. Europäer in d. Kreis der Übernatürlichkeit. Mittel
 nur spezifische, eigene, verbunden

in der grundsätzlichen Erhaltung des Vorhandenen als Ziel des Lebens etwas den Naturvölkern und dem Magischen Eigenes. Die Magie schaut immer rückwärts und hat durch die Überlieferung keinen Antrieb, der über die Erhaltung des Lebens und des gegenwärtigen Zustandes hinausreicht. Man wird aber auch nicht leugnen wollen, daß eine solche Einstellung etwas ausgesprochen Religiöses enthält, etwas Selbstgenügsames, die Welt und das Dasein freudig Bejahendes.

Die Zielsetzung im Leben, der Blick in die Zukunft, beginnt erst auf höherer Kulturstufe. Dafür sind zwei Ereignisse von Wichtigkeit, nämlich die Sorge für das Leben im Jenseits und der Beginn der Staatsbildung durch Eroberung. Die Anfänge der ersteren sind bereits bei den Naturvölkern wahrzunehmen. Institutionell verknüpfen sie sich mit den Geheimbünden, deren eines Ziel auch die Fürsorge für das jenseitige Leben bildet. Diese Blickrichtung ist weit wichtiger als man denkt, da sie etwas Einschneidendes im gesamten Leben der Menschheit bildet. Ihm gegenüber ist z. B. die Bildung der Götter in immer zunehmendem Maße zunächst ziemlich belanglos, da sie weniger eine größere Einsicht in das Wesen des Naturgeschehens andeutet, als vielmehr einen stärkeren Willen, die auch weiter angewendeten Mittel auf ein lebendiges Ziel zu richten, auf das man zugleich mit den menschlichen Mitteln eines zugeordneten festen Verhältnisses einwirken kann. An die Regelung einer solchen Willensübereinstimmung war man schon von jeher durch den Verkehr mit den Jagdtieren gewöhnt.

Der Blick auf das Jenseits ist bereits mit dem zweiten Ereignis, das den Sinn auf die Zukunft lenkt, nämlich dem Beginn der Staatsbildung durch Eroberung, verknüpft. Die Jenseitssorge wird nämlich durch Klassenbildung und durch Vermögensunterschiede besonders ausgebildet, insofern als zunächst die angesehene Stellung im Diesseits auch für das zukünftige Leben Geltung hat. Die bewußte Staatsbildung fällt aber ungefähr in dieselbe Zeit der Kulturentwicklung. Der Herrscher, der nun seinerseits statt des Stammes seinen göttlichen Ursprung in der Urzeit festlegt oder sonstwie kraft seiner Priester oder durch Heilbringersage die Gottheit vertritt, richtet seine staatliche Fürsorge auf die Zukunft, und gleich ihm tut es sein Gott oder seine Götter, die erst dann ihren natürlichen Ursprung nach und nach abstreifen. Dadurch verlieren die magischen Mittel allmählich ihre Selbständigkeit, obwohl sie in etwas anderer Gestalt im Kult und auch sonst dauernd weiter bestehen und in einem gewissen Gleichgewicht mit der göttlichen Verehrung entgegengesetzt auf- und absteigen. In dieser Unselbständigkeit erscheint die Magie meist unseren Blicken, was die hauptsächlichliche Veranlassung ist, daß man ihr von vornherein den religiösen Charakter abspricht und sie trotz aller Anerkennung ihrer Bedeutung als eine Art Mischung zwischen Denken und Glauben ansieht, und fälschlich mit dem Maßstab des Denkens mißt.

Dieser unhaltbare Zustand sollte auch den Ethnologen Anlaß geben, sich vorzustellen, wie alle auf die Magie in ausschließlich kulturhistorischer Methode verwandte Mühe nicht rechte Früchte tragen kann, wenn man sich gar nicht mit der Frage abgibt, was diese eigentlich ist. Es ist klar, daß Nicht-Ethnologen, die nie die Naturvölker an der Quelle studiert haben, beim besten Willen nicht imstande sind, eine richtige Meinung über die Magie zu finden, daß aber ihre mit Energie und Selbstsicherheit vorgebrachten Meinungen leicht ganz falsche Vorstellungen hervorrufen können, die nachher schwer zu beseitigen sind.

Handwritten notes at the bottom of the page:

Handwritten: Kennst: ... ! Ethnol. Ziffer, Staatsbld
 Handwritten: Magie so selbstbld

Die musikalischen Beziehungen zwischen Urkulturen, Altpflanzern und Hirtenvölkern.

Von

Marius Schneider.

Vereinzelte, aber sehr plastische, gemeinsame Züge zwischen der Musik niederer Jäger, einer altpflanznerischen indonesischen Gruppe und kaukasischen Hirtenkulturen, gaben den Anstoß zu dieser Untersuchung. Das Material, das zur Verfügung steht, ist noch sehr lückenhaft, zumal die Untersuchung eine sehr starke Berücksichtigung des Vortragsstils, d. h. des direkten klanglichen Eindrucks erfordert. Daher kann das dem Verfasser nur gedruckt — aber nicht unmittelbar klanglich — vorliegende Material nur in zweiter Linie herangezogen werden. Die vorliegende Studie muß sich also aus methodischen und praktischen Gründen im wesentlichen auf das im Phonogrammarchiv des Berliner Museums für Völkerkunde vorhandene phonographische Material beschränken. Noch einige Aufnahmen treten dazu aus den Sammlungen von Dr. Kunst, Amsterdam und Dr. Bake, London; des Musée de la parole, Paris und des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften, Wien. (Einige Materialproben s. Noten-anhang S. 301 bis S. 306.)

In den folgenden Zeilen werden die Begriffe „rezitativisch, melodisch, straff, locker“ als unterscheidende Merkmale innerhalb der gegebenen Kulturen gebraucht. Diese Begriffe verstehen sich nur in einem relativen und einschränkenden Sinne, weil ein wesentlicher Zug der hier zu besprechenden Musik gerade darin liegt, daß sie nicht den diktionshaften oder pendelnden Stil der Urvölker hat und sie gerade zwischen einem typisch rezitativischen (oft transponierenden) und einem typisch melodischen (kantabilen) Vortragsstil liegt. Diese beiden extremen musikalischen Stile, deren Mitte die hier besprochenen Völker halten, scheinen den Ausdruck eines höheren Jägertums (rezitativisch) bzw. des Bauerntums (melodisch) zu bilden. (Näheres darüber s. „Die südamerikanischen Musikstile und ihre Beziehungen zu Nordamerika“ voraussichtlich Baeßler-Archiv 1939.) Die Beziehungen „rezitativisch“ und „melodisch“ können also in dieser Arbeit nur stilistische Varianten sekundären Charakters innerhalb der gegebenen Ausdrucksformen sein, deren oberstes Prinzip aber weder der melodische noch der rezitativische Vortragsstil ist. Auch die Begriffe „straff, locker“ und die kontinuierliche Intensität des Klanges sind in dem spezifischen Sinne der Hirtenmusik zu verstehen. Diese rein klanglichen Momente können nur durch das direkte Anhören vermittelt werden. Es erübrigt sich deshalb jeder Versuch, näher auf diese Frage einzugehen. Schließlich haben diese Begriffe auch noch eine starke Variationsbreite. Sie ist durch die verschiedenen rassischen Voraussetzungen bedingt, über die sich die Kulturkriterien hinwegsetzen. Die Vortragsart ist ein Rassekriterium, der Vortragsstil ein Kulturkriterium. Aus diesem Grunde sind in der Tafel I jeweils drei wesentliche Kulturkriterien: Vortragsstil, Melodiestructur und Mehrstimmigkeit in mehrere Unterabteilungen aufgespaltet. Diese Unterteilungen versinnbildlichen keine prinzipiellen Unterschiede, sondern nur Varianten eines Kriteriums. Deshalb darf sich der Leser nie mit der Lektüre eines Notenbeispiels befassen, ohne sich kurz vorher die Vortragsart der jeweiligen Rasse gegenwärtig gemacht zu haben. Andernfalls wird das Beispiel einfach falsch verstanden.

Das erste Kulturkriterium, der Vortragsstil, wurde schon oben gekennzeichnet. Als zweites Kriterium soll die strenge Form, die klare Organisation der Gesänge und die Tendenz zum Parallelismus der Teile gelten. Dies kommt sowohl im Melodiebau wie in der unsentimentalischen Singweise zum Ausdruck. Sie hört sich an, wie eine musikalisch ostentativ an den Tag gelegte Sicherheit und Zielbewußtheit. Ein drittes Merkmal liegt in der dreiklangshaften Grundstruktur der Melodik. Die sehr entscheidende, jeweilig wechselnde Gestaltungsweise der Dreiklangsstruktur gehört jedoch nur in den Bereich der Variationsbreite des Dreiklangskriteriums. Diese drei Kriterien bilden zusammen ein untrennbares geschlossenes Ganzes. Sie können also nicht vereinzelt in Verbindung mit einem anderen Kriterium erscheinen. Das Eigentümliche an der Musik ist die Tatsache, daß sie sich unserem Verständnis von aller exotischen Musik am leichtesten erschließt. Dies gilt ganz besonders von den zentralasiatischen, europäischen und den von diesen oder jenen Gruppen direkt beeinflussten Völkern.

I.

Unter den primitiven Kulturen, die uns musikalisch zugänglich sind und die oben genannten drei Kriterien vereinigen, kommen die in der ersten Gruppe der Vergleichstafel I aufgeführten Völker in Frage. Sie sind durchaus nicht in allen Teilen gleich. Besonders die Vortragsart und die Verwendung der Mehrstimmigkeit variieren sehr stark, aber sie haben alle — mit Ausnahme der Feuerländer¹¹⁾, Wedda¹¹⁾. Andamaner, der „älteren“ Eskimos (Beispiel 6) und einiger Papuas (Beispiel 15) — die flache Bewegungsform im Dreiklang und die behende, fanfarenhafte oder pendelnde Bewegungsart (Beispiele 23, 25, 52). Sie sind hier nach zunehmender Bewegungsbreite (Raumerweiterung) geordnet. Eine typologische Einordnung findet sich an der Spitze der Tafel II. Ganz am Ende stehen die Buschmänner (Beispiele 53, 54) mit einem, zum Teil stark jodelnden Einschlag und die Gesänge der (Kindiga) — Beispiel 55 — mit starken, rezitativisch jägerischen Elementen. [Bei den Volksstämmen oder Formen, die im Text eingeklammert sind, stellt der betreffende Typus nicht den Haupttypus, sondern eine ältere Form dar.] Während bei den amerikanischen und vielleicht auch bei einem Teil der Südseurvölker z. B. den Baining¹¹⁾ die Mehrstimmigkeit fehlt, sind die Malakka- (Beispiele 25, 26, 28) und Afrikapygmäen (Beispiele 50—52), Papuas von Nordost- (Beispiel 16) und Südostneuguinea, Nasioi insbesondere durch Bordun, Kanon — einfach und in Spiegelform —, freie Imitation und Gegenbewegungsformen, die afrikanischen Pygmäen¹¹⁾ aber überdies durch eine ganz besondere Fülle von Mehrstimmigkeitsformen ausgezeichnet. Die musikalischen Elemente der afrikanischen Pygmäen sind jedoch längst nicht so einheitlich wie die der asiatischen und ozeanischen kleinwüchsigen Gruppen. Der bei den Pygmäen auftretende Kanon bildet auch einen wesentlichen Bestandteil der Buschmannmusik¹⁷⁾. Er ist jedoch prinzipiell mehr fanfaren- und jodlerhaft und umfaßt einen viel größeren Tonraum. Nichtsdestoweniger bildet er ein starkes Verwandtschaftskriterium zur Pygmäengruppe, insofern der Kanon überhaupt eine äußerst seltene Erscheinung ist. Sehr merkwürdig ist dieser Übergang vom flachen Absingen des Dreiklangs zur jodlerhaften Dreiklangsgestaltung, weil dabei eine erstaunliche Annäherung der Buschmannmusik an (lappische) Gesangstypen entsteht (Beispiele 2, 3, 53). Dieses ist um so erstaunlicher als hier nicht nur ein einfaches Kulturkriterium, sondern auch irgendwie eine anthropologische Beziehung vorzuliegen scheint, denn nicht nur der Vortragsstil, sondern auch die Vortragsart, insbesondere

die Zerteilung der kurzen Melodie und der damit parallel verlaufende- (Tempo-) und Registerwechsel der gleichen Stimme ist in beiden Fällen der gleiche. Den (Lappen) stehen wieder die Jodlerformen der Ostjakken und Wogulen¹⁹⁾ und einige Eskimoformen sehr nahe (Beispiele 1, 4, 5). Eine andere Art des auf einen weiteren Raum ausgedehnten Dreiklangsings kommt bei den (Jukagiren) vor (Beispiel 12). Dieser Typus mutet wie eine letzte quantitative Entwicklung des urtümlichen, fanfarenhaften Singens an. Weitere Dreiklangsguppen finden sich in Engano (Beispiel 29) und — stärker rezitativisch durchsetzt — bei den Eskimos^{10), 18)}.

Eine andere Gruppe bilden die an dritter Stelle aufgeführten Völker der Tafel I. Hier treten aber zu Anfang starke jägerische, rezitativische und engstufige Momente auf (Beispiele 7—9), die auf einen Anschluß an den engstufigen Stil der ostsibirischen, amerikanischen bzw. alteskimoiden Jäger schließen lassen (Beispiel 6), während bei Baschkiren, Kirgisen (Beispiele 10, 11), Turkmenen, Usbeken mehr kantabile Elemente auftreten. In der ersten Gruppe ist die dreiklangshafte Struktur dadurch etwas überdeckt. Trotz der starken Vortragsvariante bilden diese Völker eine einheitliche Gruppe. Die straffe Melodieführung bildet einen besonderen Liedstil aus, dessen tanzhafte Rhythmik durchweg charakteristisch ist. Die Materialleiter ist bedeutend reicher als die der Urvölker. An Stelle der flachen, fanfarenhaften Dreiklangsform oder des jodlerhaften Dreiklangs ist ein richtiger Liedtypus mit zunehmender Funktionsbildung getreten, dessen Strukturrahmen aber trotz der reicheren, sechs- bis siebenstufigen Materialleiter dreiklanghaft bleibt. Sehr bezeichnend für diese Gruppe ist das Fehlen jeder Mehrstimmigkeit, das ebenfalls wieder auf amerikanische Verhältnisse hinweist. Eine sehr starke Variante innerhalb dieses Stils bildet das mongolische Lied (Beispiele 13, 14), das mit seiner breiteren und langsameren Vortragsart, seiner ausgeprägten Pentatonik und seinem weitstufigen Melodiostil — Sprungmelodik — ein gänzlich neues Moment hinzufügt.

Während sich der Anschluß an die Urkulturen in diesen nord- und zentralasiatischen Liedern in einer Übersichtung jägerischer Rezitation durch jodlerhafte Elemente im Melodiebau vollzieht, tritt die nächste Gruppe sowohl durch den Melodiebau als durch die Mehrstimmigkeitsformen besonders nahe an die Urkulturen Malakkas heran. Die indonesische Altpflanzergruppe übernimmt die bei den Pygmäen Malakkas stark melodische, aber straff pendelnde Art und führt sie innerhalb ihrer relativ kantabilen und etwas liedhaft betonten Singweise fort. Diese Tendenz zum Melodischen ist offensichtlich das musikalische Korrelat einer altpflanzerischen Kultur, die den Singstil — immer innerhalb des gegebenen Stils — hier nach der den Sibiriern gerade entgegengesetzten Seite ausschlagen läßt. Während bei den Nordasiaten ein stark jägerisches rezitativisches Element die Grundlage bildet, ruht hier alles auf dem melodisch-pflanzerischen Element. Die Straffheit des Melodievortrags ist bei den Nageh⁷⁾ (Beispiele 30, 31), (Toradscha), Minahasser daher nicht so extrem wie bei den Polynesiern (Beispiele 17—19). Aber sie hebt sich im Gegensatz zu dem schleppenden und weitschweifenden Stil der übrigen Südostasiaten sehr stark ab. Erst bei den Toba-Batak, Igoroten, Naga, Afghanen (Ossen, Abchasen) kommt die Straffheit wieder stärker hervor (Beispiele 20—22, 32, 33, 36, 41—43, 45). Bei den europäischen Völkern hingegen tritt wieder ein melodischer Zug dazu. Mit den zuletzt genannten Volksgruppen ist der Typus der Gruppe 4 der Tafel I in das eigentliche Viehzüchtertum übergetreten. Die anderen altpflanzerischen Kulturen, die zwar ebenfalls stark dreiklanghaft musizieren, — dies gilt insbesondere von dem nördlichen Südamerika, von Mexiko und Neuguinea — sind hier absichtlich beiseite

Tafel I.

Stämme:	eng	mittel	weit	tanzhaft	straff	kontinuierl	pathetisch	rhapsodisch	liedhaft	parlando
I. 1. Feuerl. Botok. (Eskimo) (Uitoto)	—									
2. Semang, Sakei	—				(—)					
3. Papuas, Nordostguinea, Papuagolf	—				(—)					
4. Baining		—			(—)					
5. Kongara, Nasioi, Papuas, Zentralneuguinea		—	(—)		(—)					
6. Afrikan. Pygmäen, Buschmänner	—	—	—		(—)					
II. Lappen, Ostjaken, Wo- gulen (Eskimo) (Busch- mann)			—		—					
III. 1. Syrjänen, Tungusen, Jukagi en, Jakuten (Burjäten)		—		—	—				(—)	
2. Baschkiren, Kirgisen, Turkmenen, Usbeken		—		—	—	(—)	—		—	
3. Mongolen, Tibeter			—		(—)					
IV. 1. Sepik (Sawai), Rubiana, Raiatea, Tuamotu, Mar- quesas, Igoroten	—	—			—					—
2. Samoa, Kiwai Papuas		—			—					
3. Salomonen		—								
4. Nageh, TobaBatak, Mi- nahasser (Toradja)		—			(—)					
5. Dayak		—			(—)					
6. Naga		—			—					
7. Toda, Gujarati		—			—					
8. Afghanen	—	—	—		—				(—)	
9. (Finnen, Abchasen) Ossen		—			—				(—)	
10. Thraker, Illyrer, Slawen		—			(—)				(—)	
11. Zentralalpen			—		—				(—)	
12. Südrußland, Nordeuropa, Mittelalter, Nordsüd- europa		—			(—)				—	
V. 1. Bakete, Manda, Ngumba		—			(—)					
2. (Tikar) Iraku, Dschagga, Sukuma, Bali, Bapinyi		—			(—)					
3. Schilluk, Dinka, Herero			—	(—)	—				(—)	
4. Afrikan. Bauern mit Hirtenelementen		—	(—)		(—)	—				
5. Hottentotten, Konde, Masai, Hima, Tussi		—	—		(—)	—				(—)
6. Somali, Galla, Danakil		—	—		—	—				(—)
7. Sudanhirten		—	—		—	—		—		—
8. Araber		—	—		(—)	—		—		—
9. Kabylen, Berber (Ara- ber, Hadramaut)		—			—	—	(—)		(—)	

1) Der Ostinato als Teil der Polyphonie und Sonderform des Bordun ist nicht zu verwechseln mit Ostinatochor als Sonderform des Wechselgesangs.

Fortsetzung Tafel I.

[illegible]

gelassen, weil sie einen ganz anderen — nicht straffen — Vortragsstil haben und daher nicht zum Thema gehören. Die Melodiebildung der Gruppe IV führt, besonders im Kaukasus⁹⁾ und in Europa, zu einer starken Ausweitung des Tonraums. Der hier auftretende Jodler bildet eine Sonderform in diesem Kreise. Er muß aber noch mehr auf urkulturelle Elemente zurückgehen, denn er erinnert sehr stark an die Formen der Lappen, Wogulen und Ostjakken. Dabei fällt das Heraustreten von Septimen oder sonst eines plastischen Funktionswechsels besonders bei den Lappen und in den Alpen auf. Beide Völker bringen den Jodler solistisch, ohne Gegenstimme. Ist der multifunktionale Jodler, im Gegensatz zum reinen Dreiklangsjodler, ein Ersatz für die sonst in dieser Gruppe so stark verbreitete Mehrstimmigkeit? Beweise dafür sind schwerlich zu erbringen, aber die Vermutung läßt sich nicht ohne weiteres abweisen, zumal die kaukasischen Jodler, die als Gegenpartie zu einer oder zwei Unterstimmen verlaufen, bei einer sonst sehr hohen musikalischen Entwicklung weit einfacher und funktionsärmer sind. In der Südsee (Beispiele 17—22) liegen die Verhältnisse etwas anders. Hier entwickelt die Verbindung eines sehr aufgelockerten, altpflanzerischen Parallelismus der Stimmen mit einem abgeschwächten Jägerrezitativ einen ganz neuen Stil, den wir als isometrischen Stil bezeichnen¹⁴⁾.

Der Bordun ist die bevorzugte Form der Mehrstimmigkeit dieser vierten Gruppe. Er erfährt die verschiedensten Abwandlungen. Er führt in den Philippinen (Beispiel 20), in Melanesien¹¹⁾, Polynesien und bei den Nagas (Beispiele 17, 18, 37) zu einer metrisch eng an den cantus gebundenen Wiederholungsform — genau wie bei den Papuas des Beispiels 15 —: in Flores, im Kaukasus und europäischen Mittelalter zum freischwebenden, einfachen oder doppelten Bordun (Beispiele 31, 44, 49); bei den (Igoroten) Naga und bei den Kaukasiern — wo er in seiner vielgestaltigen Verwendung die Rolle des europäisch mittelalterlichen Tenors einnimmt — sogar zum diskantierenden Satz (Beispiele 21, 22, 34, 45 und 35, 46, 48). Entwicklungsgeschichtlich gesehen erscheint der Sekundenzusammenklang zuerst maßgebend — Papuas, Tuamotu¹⁾, (Marquesas)³⁾ —, um später größeren Intervallen zu weichen — Sawai, Igoroten, Raiatea. In den Marquesas liegen beide Formen, die ältere und die jüngere nebeneinander. Ebenso erscheint der Tenor des Beispiels 45 als eine höhere Form von Beispielen 44 bzw. 31. Der Kanon — streng und in Spiegelform — bzw. die freie Imitation sind bis jetzt nur bei den Urkulturen, der indonesischen (Beispiel 30) Altpflanzergruppe und im europäischen Mittelalter bekannt. Der Bordun hingegen erstreckt sich wohl über die ganze Gruppe. Er tritt auch bei indischen Hirten (Gujarati) auf. Es hat den Anschein, als ob der Kanon eine Nebenform entwickelte, indem der Einsatz der zweiten Stimme mehr und mehr verzögert wird, so daß schließlich ein einfacher Wechselgesang zweier gleicher oder annähernd gleicher Teile entsteht. Dies ist bei Nageh, Tobabatak, Naga und Toda (Beispiele 33, 36, 39) zu beobachten. Sowohl der Übergang zum Wechselgesang wie die Spiegelformbildung in der Imitation vollziehen sich aber bereits in den Urkulturen (Beispiel 28). Der Wechsel von Solo bzw. Gegenchor und Ostinatochor, d. h. also der Wechsel von verschiedenen statt gleichen Motiven (Beispiel 32), scheint in diesen Kulturen nicht heimisch, sondern erst späteren Ursprungs zu sein. Es ist außerordentlich wichtig, daß das europäische Mittelalter, das solche Formen ältester Musikkulturen in die Kunstmusik übernommen hat, den Kanon, der für viele niedere Jäger charakteristisch ist, im 14. Jahrhundert in Italien und in Frankreich als „Caccia“ bzw. „Chace“, d. h. als einen Jagdtypus bezeichnet hat. Die Benennungen Fuga und Kanon sind jünger. Aber schon im 13. Jahrhundert ist uns vom Mönch von Reading ein Kanon

erhalten, der allerdings unter dem offiziellen lateinischen Namen „Rondellus“ überliefert ist. Dieser Kanon hat einen Pes (Bordun). Einen Pes hat aber auch das Beispiel 30! Auch Stimmparallelismus, Bordun und Diskanttechnik der Ossen und Thraker (Beispiel 47) treten im nordeuropäischen Mittelalter mit erstaunlicher Ähnlichkeit unter den Namen „Organum“ bzw. ältere „Motette“ oder „Diskant“ auf. Die *Descriptio Cambriae*²⁾ des Giraldus läßt auf ganz ähnliche Verhältnisse schließen. Dabei ist ausdrücklich erwähnt, daß die Bevölkerung von Wales vorwiegend viehzüchterisch eingestellt ist. („Totus propemodum populus armentis pascitur et avenis lacte, caseo et butyro. Carne plenius, pane parcius, vesci solent.“)

Eine sehr verschiedene Gruppe bildet die hamitische, semitische und negerische Musik. Relativ am nächsten stehen der eben beschriebenen Gruppe die Bakete, Bamanda (Beispiel 56), Tikar¹¹⁾ und Ngumba. Mit einzelnen Sondertypen einer sonst verschiedenen Musik treten ferner (Iraku, Sukuma, Dschagga, Bali und Bapinyi¹¹⁾) dazu. Sie hat neben der negerisch gefärbten Dreiklangsorganisation vorwiegend den Stimmparallelismus der pygmoiden Urkulturen übernommen. Sie kennt überdies den Wechselgesang und vereinzelte (Ostinatochöre), die wahrscheinlich ein bäuerliches Element darstellen. Einen ganz merkwürdigen Fall bilden die (Hottentotten¹¹⁾), die die Dreiklangsbildung in einen weiten Tonraum hinaus entwickelt haben und ganze Teile — nicht nur einzelne Töne — in der Fistelstimme singen, ohne jedoch zum Jodeln zu kommen. Auch hier scheint wieder — ähnlich wie bei den Jukagiren — eine sehr hoch aber einseitig entwickelte, im Grunde äußerst primitive Art der Dreiklangsgestaltung vorzuliegen.

Viel straffer und liedhafter sind die dreiklanghaften Gesänge der Schilluk⁴⁾ (Beispiel 57), Dinka und Herero (Beispiel 58). Sie erinnern teilweise stark an zentralasiatische Gesänge. Weniger straff tritt die Dreiklangform bei den Konde, Masai (Beispiele 59, 60), Hima und Tussi¹¹⁾ hervor. Sie sind hier bald mehr rezitativisch, bald mehr parlandohaft durchformt. Im Gegensatz zu dem räumlichen Gleichgewicht der übrigen Hirtenlieder fällt die stark absteigende Bewegung sehr ins Gewicht. Im übrigen überwiegt in Afrika überhaupt mit Ausnahme der Pygmäen und der hamitischen Schicht das absteigende und transponierende Rezitativ. Viel mehr parlandohaft als rezitativisch erscheint die Musik des Sudans¹³⁾. Die Mehrstimmigkeit, eine freie Polyphonie mit außerordentlich viel parlandohaften Bestandteilen oder ein etwas flatterhaft gesungener Parallelismus¹⁵⁾ — ist eine ganz einmalige, musikalische Erscheinung. Der charakteristische Zug dieser „Polyphonie“ ist ein tonaler Chor als Unterbau und darüber ein parlandohafter Solopart, der sich besonders im äußersten Westen bis zum einfachen, sehr schnellen Sprachgesang entwickelt.

Gleichmäßiger und ruhiger, aber auch relativ straffer verlaufen die Gesänge der Nordosthamiten und Semiten (Beispiele 61, 64, 65), wenngleich der oberflächliche Eindruck der weitgespannten Melodien viel labiler ist. Ihre kontinierte und intensive Tongebung unterscheidet sie wesentlich von der negerischen ebenso wie von der zentralasiatischen Stimmgebung. Sie kennen keine Mehrstimmigkeit. Innerhalb der gegebenen Variationsbreite weichen sie am stärksten von dem sonst bekannten Hirtentypus ab. Nun sind uns Hirtenlieder im engeren Sinne aus dieser Kultur leider nur in ganz geringem Maße bekannt. Vorherrschend ist der rezitativische, bardische Stil der Beduinen und des Sudans, zum Teil mit instrumentalem Bordunelement, der hier aber nicht als wirkliche, mehrstimmigkeitsbildende Komponente auftritt. Der enge Bewegungskreis einer Gruppe (Beduinen) dieses rezitativischen, bardischen Stils, könnte ebenfalls wieder

auf eine direkte Beziehung zu einer musikalischen Urstufe — enge Melodik — zurückgehen, wenngleich die übrige Musik zeigt, daß hier lediglich ein Auswahlprinzip vorliegt. Eine merkwürdige Sondergruppe bilden einige wenige Aufnahmen, die Lieder von Ziegenhirten aus dem Hadramaut enthalten. Es sind offensichtlich nur Nachahmungen von Tierschreien, wie sie bis jetzt nur aus Tibet (Beispiel 14) und von den Lolo bekannt sind. (Die Schreie der Jäger Amerikas bei Tiertänzen gehören wohl in eine andere Ordnung.)

Auffallend ist auch das vereinzelte Vorkommen des liedmäßigen, zentralasiatischen Hirtentyps bei (Arabern) im Hadramaut, Berbern und Kabylen, ja zum Teil noch bei Tuareg und Ful (Beispiele 62, 63). E. M. v. Hornbostel und R. Lachmann⁶⁾ haben schon auf diese „asiatischen“ Parallelen zur Berbermusik“ hingewiesen, wenngleich die Hornbostelschen Verknüpfungen mit Südostasien etwas allzu locker erscheinen. Allen diesen Gruppen ist in mehr oder weniger großem Maße der Wechselgesang bekannt.

II.

Man kann beim heutigen Stande der Materialkenntnis die Behauptung wagen, daß die Polyphonie eine Schöpfung der Urkulturen, der Altpflanzer und der Hirten, der in Tafel II eingetragenen Linien 1 und 2 ist. Jedoch sind die Anteile dieser Völker an dieser Entwicklung sehr verschieden. Zunächst ist festzustellen, daß bereits bei den Pygmäen alle Elemente der Mehrstimmigkeit ausgebildet oder im Keime vorhanden sind. Was in den späteren Kulturen geschieht, ist einseitiger Ausbau einer Auswahl von Formen und Vernachlässigung oder gänzliche Unkenntnis anderer Formen. Während die Altpflanzer Afrikas, ebenso wie die Pygmäen Afrikas, vorwiegend den Stimmparallelismus pflegen, haben die Altpflanzer Indonesiens — mit dem Rinderkult! — vorwiegend die Polyphonie entwickelt, die sich als reine Hirtenmusik über Kaukasus und Balkan bis nach Europa erstreckt und vom Hirtentum alsbald auch ins Bauerntum eindringt. Zwischen dem Kaukasus und dem indischen Gebiet fehlt allerdings bis jetzt jeder kulturgeographische Nachweis. Das strenge Organum und der Kanon mit Pes des Mittelalters wären demnach als altpflanzerische Formen, das Organum vagans und die ältere Motette¹¹⁾ dagegen als ein Hirtenelement in bäuerlicher Kultur zu werten. Sobald die Mehrstimmigkeit in die Kultur der Bauern eindringt, wird sie homophon. Sie verliert nach und nach ihre schlanken und nervigen Konturen, sie verdickt. Was sie aber an horizontalem Aufbau verliert, gewinnt sie an Plastik eines harmonischen Funktionalismus. Die einzelnen Stimmen verflachen.

Ganz anders liegt der Fall im Negerafrika. Hier sind die Pflanzer die eigentlichen Träger der zweifellos in Afrika — bei den Pygmäen? — beheimateten Mehrstimmigkeit. Demgemäß ist die Mehrstimmigkeit der Afrikaner mit Ausnahme der Pygmäenmusik, die zusammen (nicht einzeln) genommen fast alle denkbaren Formen enthält, im Prinzip homophon. Während die afrikanischen Hirten immer wieder asiatische Hirtenelemente der Linien 4, 6 und 7 (keine Mehrstimmigkeit!) und bestenfalls Pygmäen-elemente aufnehmen, ohne sie mit der bodenständigen Pflanzermehrstimmigkeit zu verbinden, tragen die Pflanzer diese neu eintreffenden Elemente in ihre Mehrstimmigkeit hinein. Nur die Hutu (!), Massai (Beispiel 59) und Konde haben einen mehrstimmigen Hirtenstil. So kommt es, daß der Stil der Dinka-Schilluk-Herero-Gruppe nicht in dem Maße „afrikanisch“ wirkt wie der der Massai, Konde usw. Auf diese Weise ließe sich wenigstens zum Teil der (Hirtenstil) der Bahutu, Zulu¹¹⁾¹³⁾, insbesondere Xosa, Bash-

lengwe, Bergwandau usw., die doch erst in zweiter Linie Viehzüchter sind, erklären. Diese Erklärung reicht aber nicht aus. Die letzthin typischen — wenn auch sehr verbauerten Hirtenelemente, wie z. B. das jodlerhafte Singen und der freie Bordun, sind bislang bei den eigentlichen Hirten Afrikas überhaupt nicht oder nur in ganz geringem Maße bekannt. Alles deutet daher auf eine ältere, pflanzerische Weiterbildung der afrikanischen Mehrstimmigkeit. Die Altpflanzer haben ihren Stimmparallelismus wahrscheinlich an die Bauern weitergegeben — er tritt bei den (Zulu)¹¹⁾ zuweilen sogar noch in ursprünglicher Form auf, — die daraus den tonal gebundenen Parallelismus¹¹⁾, die Hauptform afrikanischer Mehrstimmigkeit, machten. Dieser bäuerliche tonale Parallelismus scheint dann erst nachträglich durch eine Hirtenkultur der Linie 2 — also vor dem Einfluß der Linien 4, 6, 7 — aufgelockert und durch den Bordun bereichert worden zu sein. Der Werdegang der afrikanischen Mehrstimmigkeit scheint also gerade umgekehrt wie in Asien verlaufen zu sein. Hier geht er von den Altpflanzen bzw. von den Urkulturen über die Hirten zu den Bauern, dort von den Altpflanzen direkt zu den Bauern, zu denen erst nachher die Hirtenelemente stoßen. Die Musik der eigentlichen afrikanischen Hirten hingegen kann nur auf eine Verbindung mit den Linien 4, 6 und 7 zurückgehen. Der bei allen afrikanischen Hirten vorkommende Wechselgesang ist sowohl in Tibet wie bei den Toda (Beispiel 39) und in einer erweiterten — junghamitischen? — Form als Strophenwiederholung¹³⁾ auch in ganz Nordostafrika bis zu den Hima und Tussi, im Sudan und an der Westküste bekannt. Er ist bei den Völkern der Linie 6 nicht zu belegen. Auch die Sprünge und die am Schluß plötzlich in die Tiefe absackenden Gesänge afrikanischer Hirten weisen auf einen mongolisch-tibetischen Einfluß (Beispiel 13, 14, 60). Die besondere, liedhaft straffe Art der Dinka-Schillukgruppe hingegen kann nur über die Linie 6 (oder auf Umwegen über 7?) hereingekommen sein.

In Polynesien verbinden sich das jägerische Rezitativ mit dem altpflanzerisch melodisch durchformten und oft leicht polyphon durchbrochenen Parallelismus zu einem — übrigens oft erstaunlich europäisch anmutenden — Vortragsstil.

Wenig bekannt ist die musikalische Form bzw. Technik, die darin besteht, eine gegebene Melodie in lauter kleine Teile durch die wechselnde Beteiligung zweier Stimmen- bzw. von Flöte und Stimme — aufzuteilen. Sie ist bis jetzt bei den Angoni zu belegen und tritt auch im europäischen Mittelalter (13. Jahrhundert) als *Hochetus* auf. Bei Johannes de Grocheo²⁰⁾ (*unus tacet dum alius cantat*) wird er als ländlich bzw. kindlich bezeichnet. Die Träger dieser Form sind bei den Angoni die Hirten. Die ganze Struktur läßt auch auf eine Hirtenkulturerscheinung schließen. (Daß die ähnliche Spielweise der Längstuba [und der russischen Hörner] in die gleiche Ordnung gehört, ist durchaus möglich, aber nicht sicher. Verbreitung nach Sachs: europäisches Mittelalter, Haussa, Adamaua, Persien, Turkestan, Indien, Tibet, Mongolei, China, Japan.) Ähnlich verwenden die Basongo auch die Eintonflöte.

III.

Die Tafel II gibt die Verbreitung der verschiedenen musikalischen Typen an. Die dünnen Linien bezeichnen die Musik der Urvölker und Jäger. Die breiten Linien die Musik der Hirtenkulturen und Pflanzer. Die Urvölker teilen sich in verschiedene Gruppen auf. Die Linien 1 und 2 beginnen mit dem pendelnden Bewegungstyp der Pygmäengruppe. Der Kanon bildet ein einheitliches Moment zwischen den Pygmäen Malakkas

und Afrikas. In den übrigen musikalischen Elementen, selbst in der Art des Pendelns, weisen die Pygmäen hingegen starke Unterschiede auf. Die Linie 2a wird durch den engen, aber sehr straffen und bordunierenden Typus der Papuas von Nordost und Südost Neuguinea eröffnet. Über der Linie 2b stehen die dem pendelnden pygmoiden Stil nahestehenden salomonischen Pygmäen und in einem gewissen Abstände die Papuas von Zentralneuguinea⁸⁾. Sie sind durch die fanfarenhafte Melodik gekennzeichnet und halten im Vortragsstil die Mitte zwischen der Linie 2 und 2a. Eine ganz eigene Gruppe bilden die Grundformen der Linien 6 und 8, die innerhalb der Eskimokultur nebeneinander liegen. Der erste Typus ist sehr eng, ohne jedoch die Straffheit der Linie 2a zu haben. Er ist etwas melodisch durchformat und hat seine Entsprechungen bei Feuerländern (Botokuden, Uitotos) und Wedda. Der zweite Typus geht direkt zu den Lappen und Ostjaken hinüber. Am Ende der Urvölkergruppe, die auf Grund ihrer musikalischen Varianten in verschiedene Gruppen aufgeteilt ist, reihen sich die etwas höheren Gestaltungen des Dreiklangstils: Buschmänner, älterer Lappentypus, Eskimos, Lieder aus Engano und vom Papuagolf. Die Linie 6 (Grundtypus eskimoid) bringt den liedhaften nord- und zentralasiatischen Typus, der zu Anfang starke Beziehungen zum amerikanischen Jägerstil, dann bauerliche (melodische) Einflüsse aufweist und schließlich durch Ströme aus Ostasien (4), die mangels Material nicht weiter zu verfolgen sind, stark aufgelockert und verbreitert wird. Von einem höheren eskimoiden Typus (Beispiel 1) aus scheint die Linie 8 zu gehen. Unter der Linie 2 (Grundtypus pygmoid) steht die kleine indonesische, altpflanzerische Gruppe, die die engsten Beziehungen zu den Pygmäen Malakkas hat und über Indien, den Kaukasus und den Balkan weg nach Nord- und Südeuropa geht. Es folgen mit steigendem, bauerlichem Einfluß Gujarati, Afghanen, Ossen, Abhasen, Südrußland, Balkan, Nord- und Südeuropa des Mittelalters und das heutige Nordeuropa und wiederum mit einem Zuschuß zentralasiatischer Liedmelodik nochmals die Afghanen und der Balkan. Man vergleiche und — höre! — das hirtenhaft gesungene Beispiel 41 mit dem breit-bäuerlich gesungenen Beispiel 42. Ganz typisch bäurisch ist Beispiel 40. Der Jodler tritt nur bei Afghanen (Beispiel 43), in den Alpenländern, im Kaukasus und in Nordeuropa auf. Zur Linie 2 führt noch eine polynesishe und eine beschränkte Papuagruppe (2a). Kurz nach ihrer Einmündung in die Hauptlinie 2 steht der Formenreichtum der Dayak und Naga, der bis in den Kaukasus und zum Teil bis nach Nordeuropa geht. Eine eigene Gruppe bilden Lappen, Ostjakken und Wogulen (Grundtypus neoeskimoid?), die durch den Jodler direkte Beziehungen zu (Afghanen), Kaukasus und Alpenländern und zum europäischen Norden aufweisen.

Die afrikanische Linie (1) enthält zu Anfang einige Jägertypen und Jägerrelikte in höheren Kulturen (Atschuli¹²⁾, Kabure) und eine Gruppe von Altpflanzen und (Bauern) mit Hirtenelementen, deren Mehrstimmigkeit durch den Parallelismus ebenfalls starke Beziehungen zu den Urkulturen aufweist. Ob sie nun direkt von den afrikanischen Pygmäen abzuleiten sind, oder auf die indonesische Gruppe 2 zurückzuführen sind, muß mangels ausgiebigeren Materials dahingestellt bleiben. Angesichts der Tatsache, daß der hier vorliegende Stimmenparallelismus in der indonesischen Gruppe sehr gering ist, bei den afrikanischen Pygmäen aber sehr verbreitet ist, darf wohl ein einheimischer Ursprung als wahrscheinlich angenommen werden. Dagegen ist ein späterer Einfluß der Linie 2 besonders bei den Bauernvölkern sehr fühlbar. Ein zweiter asiatischer Strom scheint über die Linie 4 — Tibet, Toda — über die ganzen Hirten hinwegzugehen. Eine dritte Verbindung der afrikanischen Melodik mit inner-

asiatischer Melodik dürfte in dem besonders liedhaften, straffen Typus der Linien (4), 6, (7) bei den Schilluk und Dinka vorliegen. Einen Sonderfall bilden (Hottentottenlieder), auf deren Ähnlichkeit mit einem (Jukagirentypus) schon oben aufmerksam gemacht wurde. Zum Schluß kommen die afrikanischen Mischvölker. Die Linie 7 gibt die semitisch-hamitische Form, die sich mit stärkerer — Berber, Kabylen, Tuareg — oder schwächerer — Somali, Galla, Danakil — Beimischung der liedhaften zentralasiatischen Linien 4 und 6 in zwei verschiedene Gruppen aufteilt. Ohne diese innerasiatische Beimischung wäre der liedhafte Typus innerhalb des nordafrikanischen und arabischen Gebietes nicht denkbar. Die eigene Mehrstimmigkeit der hamitisch-negerischen Gruppe kann aber nicht von den Hamiten nach Afrika gebracht worden sein, da diese Völker rassenmäßig keine Träger von Mehrstimmigkeit sind. Dort, wo sie sich mit negerischen Elementen vermischt haben, haben sie die mehrstimmigen Formen der Neger übernommen und sich mehr oder weniger angepaßt. Die Grundlage zu dieser Mehrstimmigkeit liegt in den — im Sudan und im Westen allerdings gänzlich arabisierten — Chorformen der Hutu, Masai und Konde. Diese haben aber wieder Entsprechungen im Kaukasus.

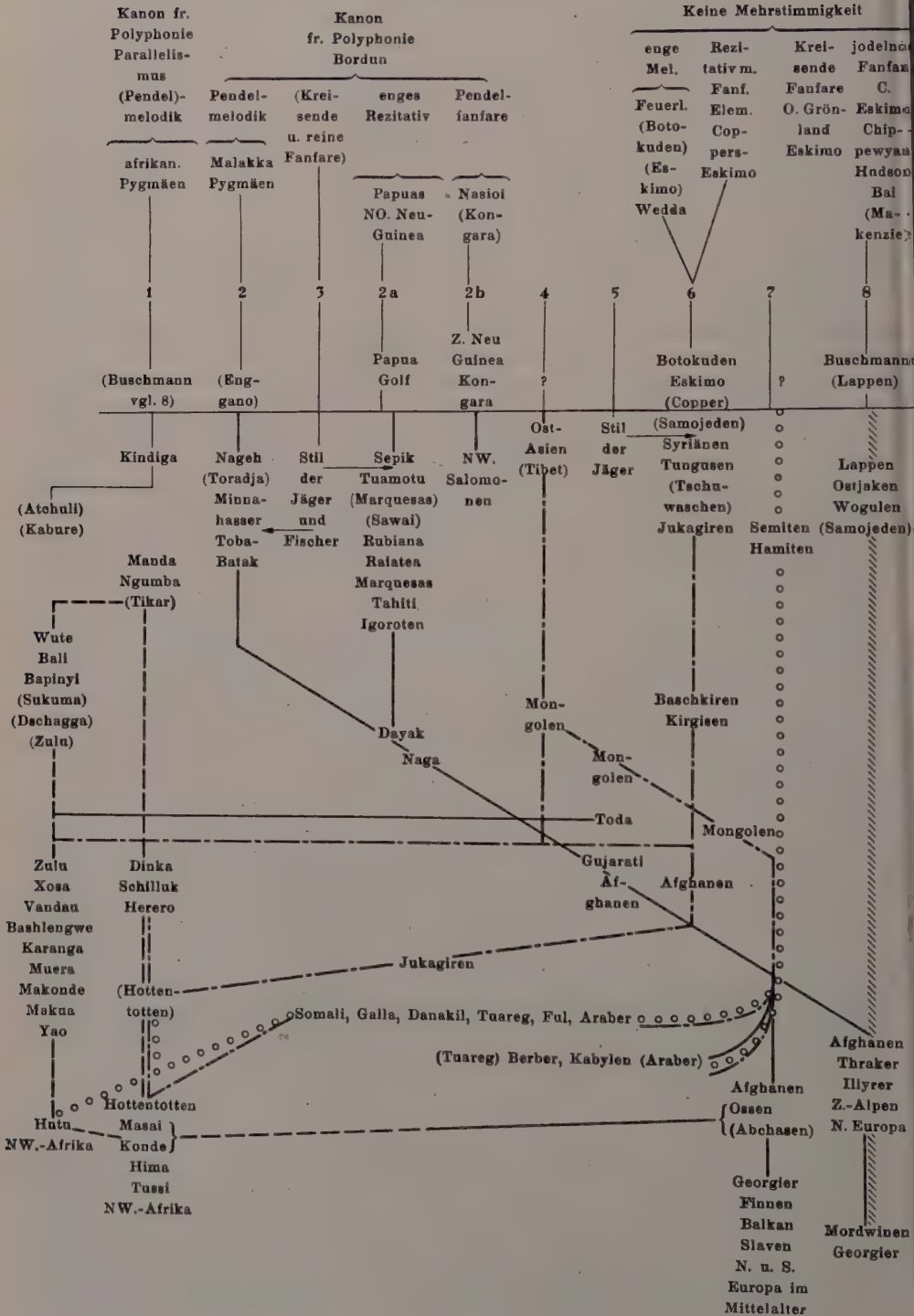
An diese Betrachtungen knüpft sich eine Bitte an zukünftige Sammler. Es genügt nicht, das zu phonographieren, was am geläufigsten gesungen wird, sondern man muß versuchen, das ganze Repertoire und den Text jedes Liedes zu erfassen. Das ist besonders dort sehr wichtig, wo verschiedene Wirtschaftsformen vergesellschaftet sind. Es ist bezeichnend, daß z. B. bei den Atschuli ein Kanon auftritt, obgleich ihre Wirtschaftsform keineswegs durch das Jägertum bestimmt ist. Indem sich dieses Lied aber als ein zeremonieller Jagdgesang ausweist, klärt sich auf, was zunächst in dieser Kultur rätselhaft erschien.

Noch viele Formen liegen innerhalb der hier aufgezeigten Linien ungetrennt nebeneinander. Das Material erlaubt es noch nicht, es genauer zu situieren und damit größere Klarheit zu schaffen. Einstweilen fehlt dazu nicht nur die Musik vieler Völker, sondern auch das volle Repertoire der bereits bekannten Völker. Dies aber wäre allein imstande, nach der ersten Sachbearbeitung die ausreichende Orientierung für eine kulturgeschichtliche Bestimmung des Materials zu geben.

Notiz.

Die kanonische Deutung des Atschuli¹²⁾ Jagdgesanges erfordert noch ein Wort zur kulturgeschichtlichen Stellung des Ostinatochors. Diese spezielle Form des Wechselgesanges — im Gegensatz zum Wechselgesang mit gleichen Teilen wurde hier bislang als bäuerlich bezeichnet. Es ist wahrscheinlich, daß im Fall der Atschuli auch ein niederer jägerischer Ursprung des ostinato aus dem Kanon in Frage kommt, weil der Ostinato hier dadurch entsteht, daß nur der Schluß des Kanons praktisch durchgeführt ist, während die anderen Teile verschwiegen werden. Da sich aber die sonst übliche Form des Ostinatochors nicht auf solche Voraussetzungen zurückführen läßt, ist ein doppelter Ursprung des Ostinatochors wahrscheinlich. Im übrigen spricht auch seine Verbreitung dafür¹³⁾.

Tafel II



Literatur.

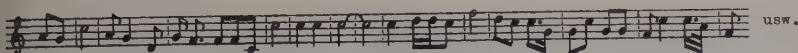
1. E. G. Burrows: Native Music of the Tuamotus, Honolulu, Hawaii Museum 1933.
2. Giraldus Cambrensis, Opera. Rerum britannicarum medii aevi scriptores VI S. 179.
3. E. S. C. Handy und J. L. Winne: Music in the Marquesas Islands. Bernice P. Bishop Museum Bull. 17, 1925.
4. W. Hofmayr: Die Schilluk. Anthropos Bd. 2 Heft 5.
5. E. M. v. Hornbostel: African Negro Musik. Intern. Inst. of african Languages and Cultures Mem IV.
6. E. M. v. Hornbostel und R. Lachmann: „Asiatische Parallelen zur Berbermusik.“ Z. f. vergl. Musikw. 1933 S. 1.
7. J. Kunst: „Over zeldzame Fluiten en veelstemmige Muziek in het Ngadaen Nageh-Gebied (West-Flores).“ Musicologisch Onderzoek I, 1931.
8. J. Kunst: „A Study of Papuan music.“ The Netherlands East Indies Committee for Scientific Research V.
9. R. Lach: „Gesänge russischer Kriegsgefangener“ Bd. 3. Kaukasusvölker 1928ff.
10. H. Roberts: Eskimo songs in Canadian Arctic Expedition 1913—1918, vol. XIV Ottawa 1925.
11. M. Schneider: Gesch. d. Mehrstimmigkeit Bd. 1 und 2.
12. — Gesänge aus Uganda. Archiv f. Musikforschung 1937, Heft 2.
13. — Über die Verbreitung afrikanischer Chorformen. Z. Ethnol. 1937.
14. — Ethnologische Musikforschung in Preuß (Thurnwald). Lehrbuch der Völkerkunde 1937.
15. — Über die wörtliche und gestaltmäßige Überlieferung wandernder Melodien. Archiv f. Musikforschung 1938 Heft 3.
16. V. Stoin: Hypothèse sur l'origine bulgare de l'organum. La Bulgarie d'aujourd'hui 8, Sofia 1925.
17. Stopa: Nach einem noch unveröffentlichten Manuskript von Dr. Stopa, Posen.
18. H. Thuren und W. Thalbitzer: The Eskimo Music. Kopenhagen 1911.
19. A. O. Vaisänen: Wogulische und Ostjakische Melodien. Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne LXXIII.
20. J. Wolf: Die Musiklehre des Joh. de Grocheo, Sammelbände der intern. Musikgesellschaft 1900.

Verzeichnis der Notenbeispiele.

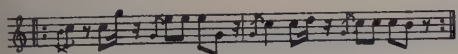
1. H. Roberts: Eskimo songs 121. Mackenzie. Tanzgesang.
2. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Wustmann. Lappen 31c.
3. „ „ „ Wustmann. Lappen 31b.
4. „ „ „ Findeisen 6. Ostjaken. Lied.
5. Vaisanen. Ostjakische und wogulische Melodien 3, 12. Schicksalslied, Bärenlied.
6. H. Roberts: Eskimo songs 126. Alaska. Tanzgesang.
7. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Phonographische Kommission 921 a.
8. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Findeisen 7. Tungusisches Lied.
9. „ „ „ Findeisen 36b. Burjätisches Lied.
10. „ „ „ Phonographische Kommission 919.
11. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Phonographische Kommission 916 b.
12. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Bogoras. Sibirien 49. Jukagiren.
13. „ „ „ Weiß. Tibet 29a. Kutsung.
14. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Weiß. Tibet 26a. Lied eines Ziegenhirten.
15. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Neuhaus 132. Papua Laukanu.
16. „ „ „ Neuhaus 130. Papua Laukanu.
17. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Archiv Samoa 5. Sawai. Kriegsgesang.
18. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Schallplatten Special Record. K. 63 II. Marquesas.
19. Musée de la Parole A P 1403. Raiatea. Religiöser Gesang.

20. Berliner Phonogrammarchiv Sammlung Takacs. Philippinen 12. Bontoc Unterhaltungsgesang bei der Arbeit.
21. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Takacs Philippinen 13. Bontoc. Serenade.
22. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Takacs Philippinen 33. Kalinga. Trauergesang.
23. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Frizzi Salomonen 11. Nasioi (v. Hornbostel).
24. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Frizzi Salomonen 10a. Banuni. Liebeslied.
25. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Schebesta Malaka. 25a. (Kenta). Tanzgesang (Kolinski)
26. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Schebesta Malaka. 8a. Ple. Spottgesang (Kolinski).
27. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Schebesta Malaka. 3. Semai
28. „ „ „ „ 6. „
29. „ „ „ „ Lett " Enggano " 9. Fischergesang.
30. Sammlung Dr. Kunst Amsterdam. Lagoe Kaeo Ko. Solo.
31. Sammlung Dr. Kunst Amsterdam. Lagoe Mbai.
32. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Wirz, Toba Batak 19. Boots-
gesang.
33. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Wirz, Toba Batak 6. Rudergesang.
34. „ „ „ „ Kauffmann, Naga. 69. Lied.
35. „ „ „ „ Kauffmann, Naga 71a. Lied.
36. „ „ „ „ Kauffmann, Naga 76. Reisstampf-
lied.
37. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Kauffmann, Naga 61. Sema. Frauen
lied.
38. Sammlung Dr. Bake 290. Toda-Gesang über die Gottheit Bahapurammaria.
39. Sammlung Dr. Bake 292b. Toda. Rufe beim Gehen in Gruppen.
40. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Lentz 29. Afghanistan (Kati).
Hochzeitslied.
41. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Lentz 25. Afghanistan (Kati).
Liebeslied.
42. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Lentz 57. Afghanistan (Kati).
Liebeslied.
43. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung 101. Afghanistan. Hesare. Jodler.
44. „ „ „ „ Dirr 10. Ossen. Lied an den
Jagdgott.
45. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Dirr 4a. Abchasen. Spottlied.
46. „ „ „ „ Dirr 4b. Abchasen. Tanzlied.
47. Gesang aus Banskó (V. Stoin, Hypothèse sur l'origine bulgare de l'organum).
48. Codex Montpellier fol. 234. Motette.
49. Paris Bibl. nat. f. latin 1139, fol. 69v. Stirps Yesse. Organum.
50. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Schumacher 15. Batwa, Tanzlied.
51. „ „ „ „ Schebesta Kongo, 23b. Badike.
Pygmäen.
52. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Schebesta, Kongo 28c. Bambuti.
Pygmäen.
53. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Lichtenecker 52. Buschmann.
Tanzlied.
54. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Lichtenecker 19b. Buschweib.
55. „ „ „ „ Kohl-Larsen 5. Kindiga. Lied vom
Haschischrauchen.
56. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Mattner 1. Manda. Ruderlied.
57. Hofmayr. Schilluk. Trauergesang.
58. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Lichtenecker 7. Herero. Kriegslied.
59. „ „ „ „ Seyfried 7. Masai. Kriegsgesang.
60. „ „ „ „ Uhlig 15. Masai. Kriegsgesang.
61. „ „ „ „ Archiv Somali 18. Tanzgesang.
62. „ „ „ „ Zöhrer, Tuareg 40b. Imuschar.
Hirtenlied.
63. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Phonographische Kommission 779.
Ful.
64. Berliner Phonogrammarchiv. Sammlung Neuhardt, Warka 17. Chorgesang.
65. „ „ „ „ Helfritz, Transjordanien. Arab.
Hirtenlied.

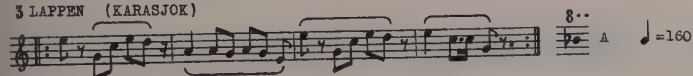
1 ESKIMO MACKENZIE



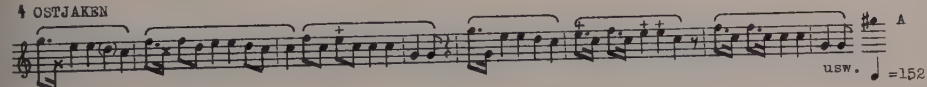
2 LAPPEN (KARASJOK)



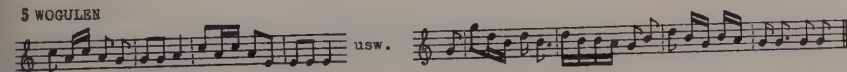
3 LAPPEN (KARASJOK)



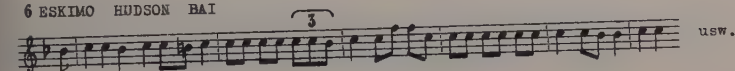
4 OSTJAKEN



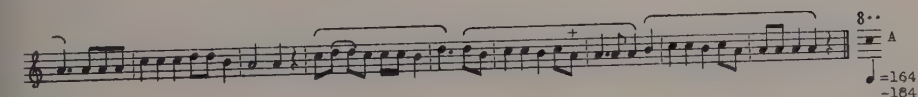
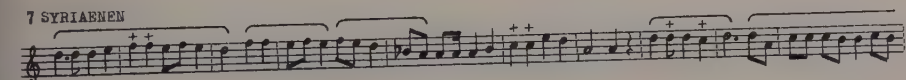
5 WOGULEN



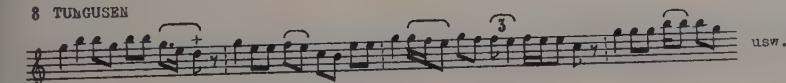
6 ESKIMO HUDSON BAI



7 SYRIAENEN



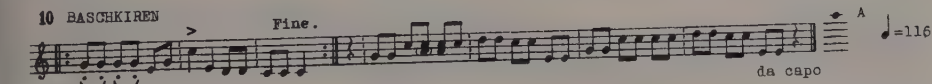
8 TULGUSEN



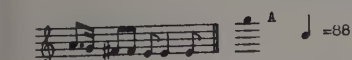
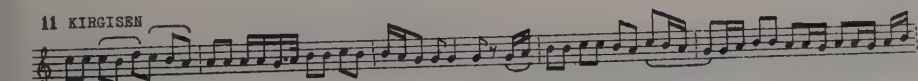
9 BURJAETEN



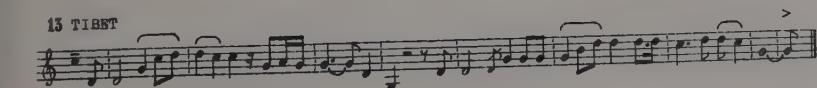
10 BASCHKIREN



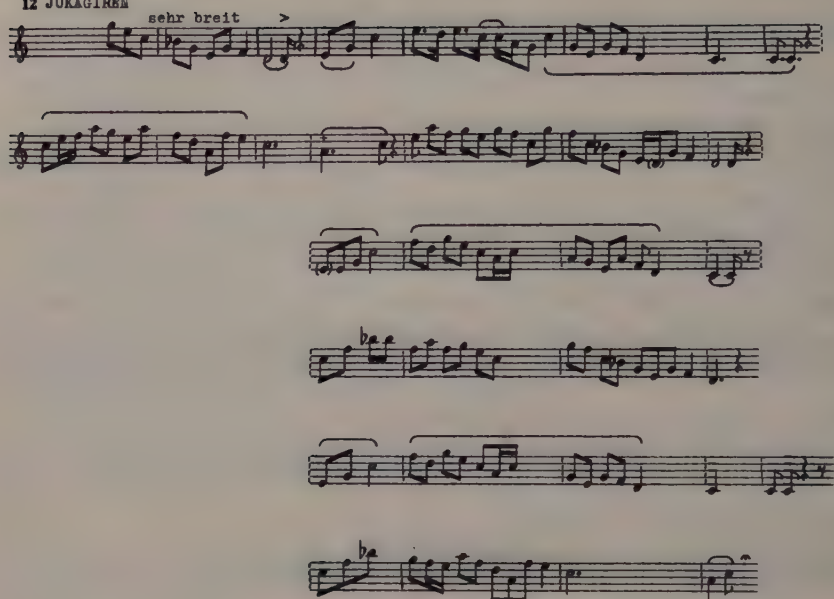
11 KIRGISEN



13 TIBET



12 JUKAGIREN



8 Falsett.....:



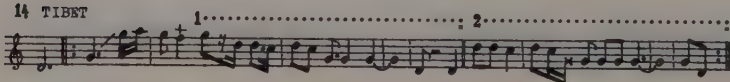
8 Falsett.....:



8 Falsett.....:



14 TIBET

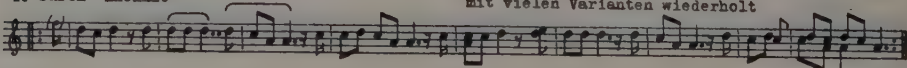


15 PAPUA LAUKANU



16 PAPUA LAUKANU

mit vielen Varianten wiederholt



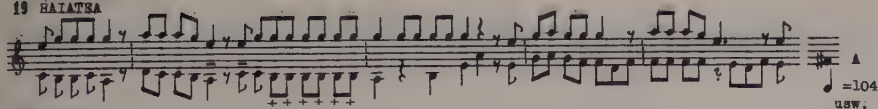
17 SAWAI



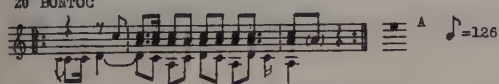
18 MARQUESAS



19 RAIATRA



20 BONTOG



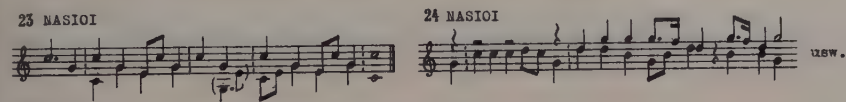
21 BONTOG



22 KALINGA



23 NASIOI



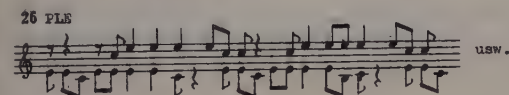
24 NASIOI



25 KENTA



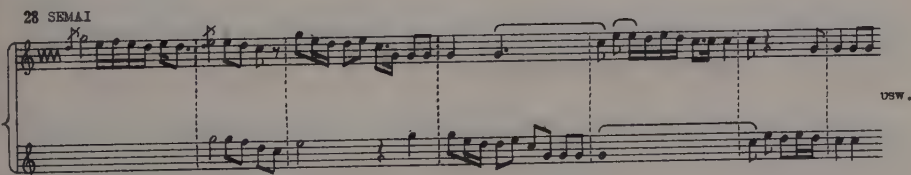
26 FLE



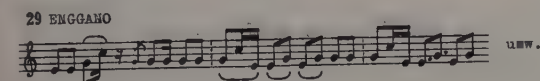
27 SEMAI



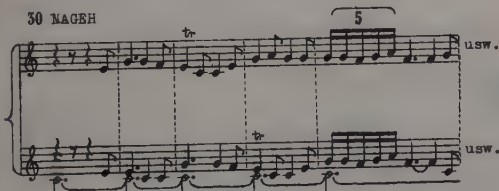
28 SEMAI



29 ENGGANO



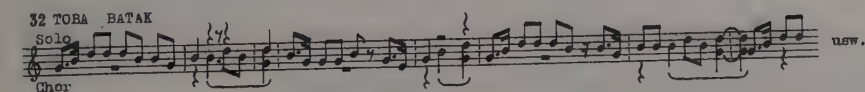
30 NAGESH



31 NAGESH



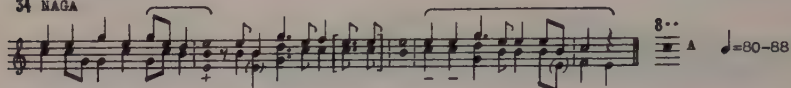
32 TORA BATAK



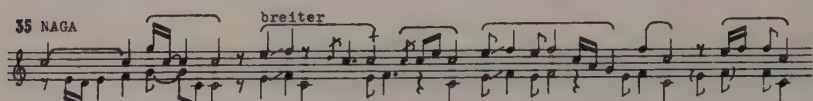
33 TOBA BATAK



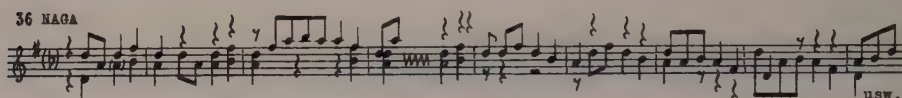
34 NAGA



35 NAGA



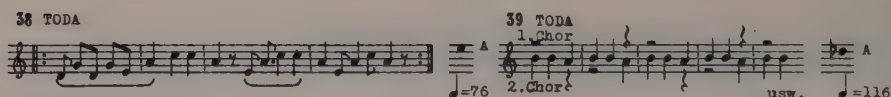
36 NAGA



37 SEMA



38 TODA



39 TODA

1. Chor

2. Chor

A

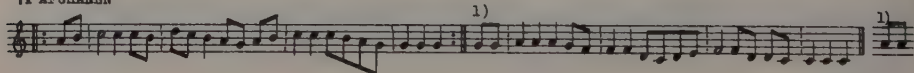
usw.

♩ = 116

40 AFGHANEN



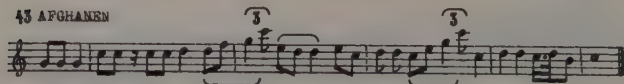
41 AFGHANEN



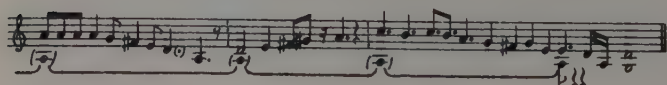
42 AFGHANEN



43 AFGHANEN



44 OSSETEN



45 ABCHASEN

Solo Chor

Solo

Chor

Solo

♩ = 148

46 ABCHASEN (Unterstimmen eine Oktave tiefer)

♩ = 176

47 THRAKISCH

48 EUROP. MITTELALTER (XIII. Jahrhundert)

usw.

49 EUROP. MITTELALTER (Anfang XII. Jahrhundert) Unterstimme Oktave tiefer.

usw.

50 BATWA

usw.

51 BADIKE (PYGM)

usw.

52 RAMBUTI

usw.

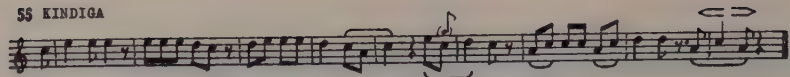
53 BUSCHMANN

usw.

54 BUSCHWEIB

♩ = 52

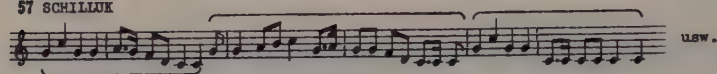
55 KINDIGA



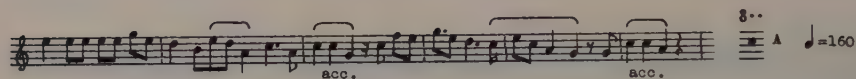
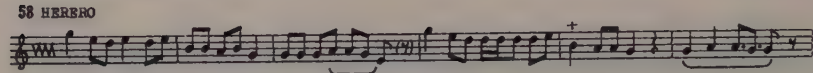
56 MANDA



57 SCHILLUK



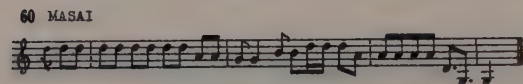
58 HERRERO



59 MASAI



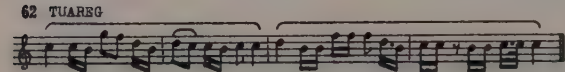
60 MASAI



61 SOMALI



62 TUAREG



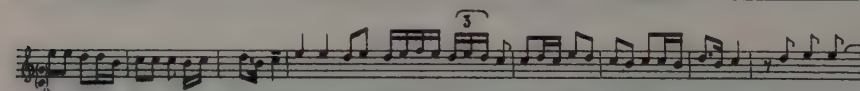
63 FUL



64 ARABER (WARKA)



65 TRANSJORDANIEN



Aus einem alten malaiischen Skizzenbuch.

Von

Alfred Maaß.

Bei meiner letzten Reise in Sumatra, als ich die landschaftlich schönen Pandanger-Hochländer besuchte, interessierte mich namentlich die Bauart ihrer Bewohner und wie sie ihren Häusern künstlerischen, farbenfreudigen Schmuck zu geben wissen. Mein Weg führte mich in die Unterabteilung der Residentschaft von Sumatras Westküste nach Solok mit der gleichnamigen Hauptstadt. Ein gutes Klima zeichnet das stille Städtchen aus,



Abb. 1. ukir balik — papan tabal, Schnitzwerk mit rücklaufender Linie auf einem dicken Brett.



Abb. 2. akar tjno — papan tagak, das Motiv der chinesischen Wurzel auf einem aufrecht stehenden Brett.



Abb. 3. bungo — tabaan (= tabuá[n]). Verzierung mit Blumenmotiv.



Abb. 4. akar tjno — papan tagak, chinesische Wurzel am aufrecht stehenden Brett.

das einen bemerkenswerten Marktplatz, der als Emporium angesprochen werden kann, besitzt. Vier besondere Bauformen prägten sich meinem Gedächtnis ein: 1. Rumah gadjah maharam, Haus des Elefanten im Muhram (?), eine Hausform mit fünf Pfahlreihen in der Breite. 2. rumah bala bubung, Haus mit geteilter First und vier Pfahlreihen in der Breite. 3. rumah lipat pandan, Haus mit doppeltem Pandanus-Blätterdach, drei Pfahlreihen in der Breite. 4. rumah túngkuhi nasi, Haus mit kegelförmigem Dach. Alle diese Hausformen finden in meinem Werk „durch Zentral-Sumatra“ nähere Beschreibung, der Index über rumah¹⁾ gibt schnellste Orientierung, so daß ich hier von einer eingehenden Darstellung absehen kann.

In einem gebildeten Malaien, der zugleich ein guter Zeichner war, mit Namen Mas Soekandar fand ich einen Künstler, der mir mit Farbstiften

¹⁾ Band 1, S. 810.

eine Anzahl von Motiven in ein Skizzenbuch aufzeichnete, die an den Außenwänden einiger Häuser zu finden sind. Von den Farben, die von den Malaien in Solok zum Anstrich für das Schnitzwerk Verwendung fanden, erwähne ich rot, welches aus einer Erde, tanah linggam, die zinnoberrot gefärbt ist, hergestellt wird. Schwarz wird aus Lampenruß, oder aus der Küche genommen, mit Kokosöl vermengt. Gelb wird aus den Wurzeln einer Pflanze tamu lawa' wahrscheinlich Zitwerwurzel (*Curcuma Zedoaria* Rose. = *C. zerumbet* Roxb.) gewonnen. Weiß, grün und blau sind europäischen oder chinesischen Ursprungs. Der Malaie kauft sie auf dem Markt, pasar.

Leider besteht keine Möglichkeit die Zeichnungen hier in dem Schmuck ihrer Farben abbilden zu können, dadurch verlieren zwar die wiedergege-



Abb. 5. saluk laka — tabaan, verschlungenes Flechtwerk.



Abb. 6. itik itik — bandur, Enten auf einer Planke, längs dem unteren oder oberen Rand der Giebel.



Abb. 7. lapis djarami — bandur. ineinandergeflochtene Reisstengel auf einer Planke, längs dem unteren oder oberen Rand der Giebel.



Abb. 8. akar tjno — labung gadjah (wird wohl für labu gadjah stehen und muß dann in gebräuchter Verbindung mit akar tjno gleichgestellt werden). Im figürlichen Sinne haben wir es hier mit einem schlingenden, kriechenden Blumenmotiv zu tun.



Abb. 9. djandela lambung (besser djendela) Fenster an der Seite eines Hauses.

benen Skizzen einen gewissen Reiz, andererseits muß das Motiv zu sprechen versuchen. Eine ausgesprochene Liebe hat der Malaie seine künstlerischen Ideen mit denen er sein Haus oder seine Reisscheune, selbst kleine Gebrauchsgegenstände zu zieren weiß, aus dem Pflanzenreich zu nehmen.

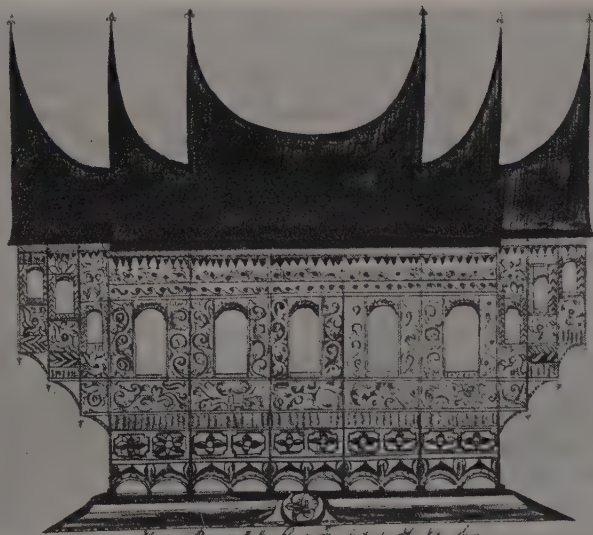
Ich will nun aus dem Skizzenbuch elf Zeichnungen wählen, die das Kunstempfinden der Malaien bei ihrem Hausbau in den Padanger-Hochländern versinnbildlichen mögen. Zum Schluß als zwölfte Abbildung soll ein ganzes Haus in Erscheinung treten.



Abb. 10. ukir balik — papan tagak, Schnitzwerk mit rücklaufender Linie auf einem aufrecht stehenden Brett.



Abb. 11. akar djatuk — tabaan Motiv fallender Blumen.



Kopi Pindah Pukul Kumpul Dru de Kock H. uloh Said

Abb. 12. rumah gadjah maharam nach einer inländischen Zeichnung des Oberpriesters in Fort de Kock uloh Said. Wir sehen die geteilte Dachfirst des schwarzen Atapdaches, welches mit den Blättern der Nipapalme gedeckt ist, und in sechs hornähnlichen Giebelspitzen ausläuft. In der Front zieren fünf Fenster die Fassade von denen sich fünf im Mittelbau des Hauses befinden. Die Seiten werden durch zwei zurücktretende Anbauten mit je drei Fenstern gebildet. Unterhalb der Fenster ist die Wand reich ornamentiert, eine Reihe rosettenartiger Blumenmuster geht schließlich in Bogenornamenten über, um die Pfähle, auf denen das Haus ruht, zu verkleiden.

Der Kannibalismus im Caucatal.

Von

Hermann Trimborn, Bonn.

Für die spanischen Geschichtsschreiber des 16. und 17. Jahrhunderts war das Vorkommen des Kannibalismus — neben anderen Merkmalen, wie der wirklichen oder angeblichen Sodomie, des Götzendienstes und des Nachtgehens — ein beliebtes Indiz, um über eingeborene Völker Amerikas das Verdammungsurteil zu fällen. Als besonders arge Kannibalen fielen ihnen die Völker des kolumbianischen Caucales auf. Ein auch nur oberflächliches Studium der alten Augenzeugenberichte hinterläßt von der Menschenfresserei dieser Stämme einen Eindruck, der um so mehr unser Erstaunen erregt, als wir es doch mit Völkern zu tun haben, die in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Zusammenlebens Vertreter einer zumindest „barbarischen“ Herrenkultur und einer frühesten Phase hochkultureller Entwicklung sind.

Dieses Nebeneinander ausgesprochen tiefkultureller und typisch hochkultureller Züge fordert zu einer kausalen Analyse heraus. Sie kann aber nur in Angriff genommen werden nach genauer Erarbeitung der geschichtlichen Tatsachen: Verbreitung und Formen des Kannibalismus im Caucatal müssen aus unserem Quellenmaterial ermittelt werden — eine Forderung, die sich leichter liest als sie zu verwirklichen ist, wenn man der Eigenart der Geschichtsschreiber über das spanische Amerika Rechnung trägt. Ein kennzeichnender Zug dieser sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Schriftzeugnisse ist es z. B., daß ein von den ältesten Augenzeugen aufgenommenen Tatbestand, welcher die menschliche Einbildungskraft anzuregen imstande ist, in späteren Werken in immer breiterer Ausmalung und Vergrößerung wiederkehrt, von solchen Fällen abgesehen, in denen eine Schilderung aus späterer Zeit in den alten Augenzeugenberichten überhaupt nicht nachweisbar ist. Im Kannibalismus des Caucales haben wir ein Musterbeispiel dafür, daß eine sorgsame geschichtliche Tatbestandsermittlung sich durch solche Erdichtungen oder wenigstens Vergrößerungen zu dem von den wirklichen Augenzeugen aufgenommenen historischen Kern hindurcharbeiten muß.

Unerläßlich ist es deshalb, die frühesten Augenzeugenberichte zur Grundlage der Tatbestandsermittlung zu machen. Wir verfügen ja auch über eine Anzahl teils ausführlicher Berichte, hinsichtlich derer es außer Zweifel steht, daß sie von Männern geschrieben worden sind, die unter den ersten Europäern mit den betreffenden Stämmen in Berührung kamen, Männern außerdem, die den Kulturzuständen der Eingeborenen ihre bewußte Aufmerksamkeit schenkten. Zu diesen wahren „Quellen“ unserer Kenntnis zählen die Berichte von Sarmiento und Sardella, die im Auftrage von Robledo schrieben; die völkerkundlich so reiche „Descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma“, die meines Wissens erstaunlicherweise bislang nur von Friederici und Uhle benutzt worden ist, und die „Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayan“; die Schrift Andagoyas ist hierher zu rechnen und vor allem die Werke von Cieza de Leon.

Diesen wirklichen Quellen gegenüber ist der Wert der übrigen verhältnismäßig alten Geschichtswerke uneinheitlich und in einzelnen Fällen zweifelhaft. Unter ihnen kommt für unser Gebiet der poetischen Geschichte des Castellanos größere Bedeutung zu, denn wir wissen von ihm, daß er zur Abfassung seiner „Elegías“ noch lebende Augenzeugen

um schriftliche Berichte bat. Eine Quellenkritik der Autoren über das Caucatal kann im Rahmen dieser Abhandlung allerdings nicht gegeben werden; nur ein Geschichtsschreiber muß noch genannt werden, weil er gerade für unsere Aufgabe eine kennzeichnende Rolle spielt: Antonio de Herrera. Daß Herrera als eine „Quelle“ für unberechtigte Verallgemeinerungen und Vergrößerungen anzusehen ist, die von ihm aus in alle nachfolgenden Werke Eingang fanden, ist am Beispiel des Kannibalismus im Caucatal von Richard Andree (S. 44) hervorgehoben worden, ohne daß die Ausführungen Kochs (S. 86) dieses Urteil erschüttern könnten: „der Bericht ist jedenfalls übertrieben, wie Herrera denn gern in seinem Werke über Westindien Märchen einfließen läßt“.

Da die Bewohner des Caucatales die europäische Eroberung nicht lange überlebt haben, scheiden jüngere Werke, etwa des 18. oder 19. Jahrhunderts, vollends als Quellen aus. Um das aus den ältesten Berichten gewonnene Bild des Kannibalismus im Caucatal so wenig wie möglich zu verwirren, wird von der jüngeren Literatur im folgenden nur spärlich Gebrauch gemacht, nämlich nur dann, wenn eine Aussage in quellenkritischer Hinsicht oder für die völkerkundliche Auslegung erheblich ist oder ein gröberes Fehlurteil eine Richtigstellung verlangt.

I.

a) Daß neben anderen bemerkenswerten Kennzeichen, wie der Technik des Goldes, der Kannibalismus den Bewohnern des Caucatales ihr Gepräge verlieh, war eine so eindringliche Beobachtung, daß es auch in den alten Quellen nicht an zusammenfassenden Urteilen fehlt. Mit beachtlicher Genauigkeit stellt die „Descr. Anc.“ (S. 411/12) fest, daß die Sierra de Abibe die Grenzscheide der nicht kannibalischen Völker in ihrem Norden und der menschenfressenden im Süden gewesen sei. Im übrigen haben allgemein gehaltene Aussagen darüber, daß die Bewohner des Caucatales mehr oder weniger arge Kannibalen gewesen seien — wie bei Las Casas (S. 648) — für uns keinen Wert. Zuweilen fehlt es bei solchen Beurteilungen nicht an einem Blick für tiefere Zusammenhänge, so, wenn die „Varias not.“ (S. 489) auf die ursächliche Beziehung zwischen Kannibalismus und Krieg hinweisen, die weit inniger gewesen ist, als es oberflächlich erscheinen mag. Und wenn Cieza (Chupas, S. 26) angesichts der reichen natürlichen Ausstattung des Caucatales beklagt, daß seine Kannibalen nicht in die Ordnung des Inkareiches eingebaut worden waren, so drückt er unbewußt die historische Erkenntnis aus, daß der Herrenstaat allenthalben zur Unterdrückung der tiefkulturellen Gepflogenheiten der Pflanzerkulturen neigt. Auch der Zusammenhang zwischen Anthropophagie und Bevölkerungsrückgang wurde herausgestellt (vgl. z. B. „Douzième“, S. 131).

Erstaunlich ist es aber, mit welcher Unbekümmertheit Herrera (Déc. V, S. 244) schreiben kann: „los Indios son tan Carniceros, que se ha visto comer Padre à Hijo, Marido à Muger, i Hermano à Hermana, i tener publica Carniceria de Carne Humana“. Wir werden sehen, was von solchen Vergrößerungen, die sich in jüngeren Werken wiederfinden, an Tatsächlichem übrigbleibt. Den geschichtlichen Kern der Tatbestände zu leugnen, wäre ebenso unwissenschaftlich wie eine Verallgemeinerung, die ein neuerer Forscher bis zu dem Punkte treibt, daß er neben den Kariben „todos los demás indios americanos“ zu Anthropophagen erklärt (Aguilera, S. 177). Wir können im voraus erwarten, daß die Verhältnisse bei den einzelnen Stämmen des Caucatales nicht gleich gewesen sind, und dürfen hoffen, daß sich auch auf diesem Gebiete Kulturschichten und

Kulturbewegungen offenbaren, deren Scheidung Friederici (Die Ethnographie, S. 289) erfolgversprechend in Angriff genommen hat. Voraussetzung hierfür ist die Erarbeitung des Tatsächlichen aus den alten Quellen, was die Formen und die Verbreitung des Kannibalismus im Caucaal betrifft.

Mitteilungen darüber, welche Stämme den Spaniern als Nichtkannibalen und damit als Vertreter einer — nach Friederici — älteren Schicht in die Augen fielen, sind spärlich. Wir erwähnten schon, daß die „Descr. Anc.“ (S. 411/12) die Wasserscheide der Sierra de Abibe als Nordgrenze der

anthropophagen Völker überliefert, während sämtliche Stämme des mittleren und oberen Caucatals nach ihr zu den Kannibalen zählen. Tatsächlich haben wir es mit einem geschlossenen Verbreitungsgebiet des Kannibalismus zu tun, denn die beiden einzigen Gruppen, die innerhalb des hier untersuchten Bereiches als Nichtkannibalen überliefert sind, wohnten am Rande dieses zusammenhängenden Siedlungsgebiets: die nach der „Descr. Anc.“ (S. 403) kannibalismusfreien Bewohner der Landschaft Avurra — also des durch einen Zweig der Zentralkordillere vom Cauca getrennten Porcetals — und die im obersten Caucaal gesiedelten Coconuco, die Cieza (S. 384) als Nichtkannibalen beschreibt.

Spätere Feststellungen dieser Art, die sich auf andere Stämme beziehen, stehen zu den ältesten Quellen im Widerspruch: so, wenn López de Velasco (S. 417) versichert, daß die Bewohner von Ancerma kein Menschenfleisch gegessen hätten, oder wenn neuerlich Posada-Arango (S. 220/21) dasselbe sogar von allen Bewohnern Antioquias wissen will.

Stellen wir demgegenüber zusammen, welche Aussagen über ein Vorkommen von Kannibalismus bei einzelnen Stämmen und in einzelnen Landschaften („provincias“) sich in den Quellen finden. Dadurch, daß diese Angaben bald auf eine völkische Gruppe, bald auf eine landschaftliche Einheit bezogen werden, herrscht in den alten Berichten eine nicht geringe und wenig erfreuliche Unübersichtlichkeit. Sichtet man die in den Quellen des 16. und 17. Jahr-

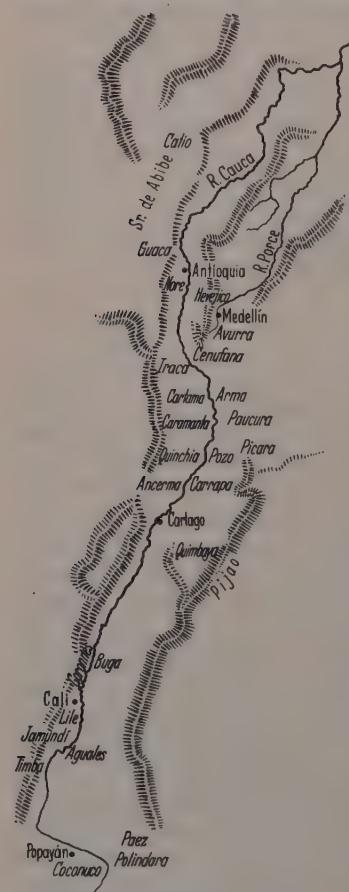


Abb. 1. Entwurf von Dr. G. Eckert.

hunderts enthaltenen namentlichen Angaben über kannibalische Bräuche, indem man einer räumlichen Ordnung, und zwar dem Caucaal abwärts folgt, so ergibt sich das nachstehende Bild.

Menschenfresser waren die Bewohner der bald in einem engeren, bald in einem weiteren Umkreis verstandenen Gegend von Popayán¹⁾, die östlich von ihnen jenseits des Cauca gesiedelten Guambia, Malvasa, Polindara, Palace, Tembío und Colaza²⁾ sowie die angrenzenden

¹⁾ Andagoya, S. 440; Castellanos, S. 462; Cieza, S. 382, 383, 411; Cieza (Salinas), S. 372/73; „Douzième“, S. 125; Escobar, S. 57; Herrera, Déc. VI, S. 124; Laet, S. 342, 352; Oviedo, I. S. 138; Piedrahita, S. 115; Velasco, S. 408, 410.

²⁾ Cieza, S. 383; Herrera, Déc. V, S. 243; Piedrahita, S. 111.

Paez¹⁾. Flußabwärts gelangen wir auf dem linken Ufer zu den Timba, Aguales und Jamundi²⁾, dann zu den Lile in der Gegend des heutigen Cali³⁾. Gleichfalls auf dem linken Caucaufer siedelten die Gorriones⁴⁾, auf dem rechten Ufer die Buga⁵⁾. Zwischen ihnen und den um das heutige Cartago wohnenden Quimbaya⁶⁾ stießen die in ihrer Hauptmasse sich östlich über die Zentralkordillere erstreckenden Pijao⁷⁾ zum Cauca vor. Die Landschaft Ancerma⁸⁾ folgt flußabwärts auf dem linken Ufer, ebenso wie ihre nördliche Randlandschaft Quinchia⁹⁾. Ein Gebiet von besonders intensivem Kannibalismus bildeten östlich des Flusses die Stämme der Carrapa¹⁰⁾, Picara¹¹⁾, Pozo¹²⁾, Paucura¹³⁾ und Arma¹⁴⁾. Caramanta¹⁵⁾ schließt sich auf der linken Caucaseite an, während man auf dem rechten Ufer nach Cenufana¹⁶⁾ gelangt, wozu auch das „Valle de las Peras“¹⁷⁾ gehört. Moregia¹⁸⁾, als Randlandschaft des sonst kannibalismusfreien Avurra, kannte die Anthropophagie, die auch flußabwärts in Hevejico¹⁹⁾ und Curume²⁰⁾ geübt wurde. Während Iraca²¹⁾ auf dem linken Ufer zwischen Caramanta und Nore lag, gelangen wir auf der anderen Seite von Hevejico nach Antioquia²²⁾, Guacuceco²³⁾ und dem Catio-Land²⁴⁾. Verlassen wir das Caucaatal in nordwestlicher Richtung, indem wir rückwärts dem Wege von Cieza folgen, so kommen wir über Nore²⁵⁾ nach Guaca²⁶⁾ und über das „Valle del Pito“²⁷⁾ nach Abibe²⁸⁾, wo die Wasserscheide zum Golfe von Urabá unser Gebiet beschließt.

Es verlohnt nicht, die zahlreichen Angaben auch der älteren Schriften zu verzeichnen, die sich in Abschätzungen des mehr oder weniger schlimmen Kannibalismus einzelner Gruppen ergehen. Joyce (S. 40) hat den Eindruck, daß die Anthropophagie besonders in Teilen von Antioquia und im nördlichen Caucaatal, weniger im Süden geblüht habe. Doch finden wir auch die Bewohner von Popayán bei Cieza (S. 383) als arge Menschen-

- ¹⁾ „Descr. Anc.“, S. 411. ²⁾ Herrera, Déc. V. S. 243; Piedrahita, S. 111.
- ³⁾ Andagoya, S. 449; Castellanos, S. 460; Cieza, S. 377, 380, 382; Herrera, Déc. VI, S. 75; Palomino, fol. 212 r., 212 v.; Piedrahita, S. 113.
- ⁴⁾ Cieza, S. 378. ⁵⁾ Cieza, S. 377.
- ⁶⁾ Cieza, S. 375; Herrera, Déc. VI, S. 176; Piedrahita, S. 296; Velasco, S. 419.
- ⁷⁾ „Descr. Anc.“, S. 411; Simón, S. 11.
- ⁸⁾ de Bry, S. 41; Castellanos, S. 415; Cieza, S. 368, 368/69, 369; „Descr. Anc.“, S. 393; „Douzième“, S. 128; Gottfriedt, S. 87; Herrera (Descr.), S. 39; Herrera, Déc. VI, S. 133, 134; Janßon; Laet, S. 346; Piedrahita, S. 120.
- ⁹⁾ Piedrahita, S. 120.
- ¹⁰⁾ Cieza, S. 375; Cieza (Chupas), S. 23, 27, 30, 31; Herrera, Déc. VI, S. 170, 171; Piedrahita, S. 292, 294.
- ¹¹⁾ Cieza, S. 374; Cieza (Chupas), S. 27, 30, 31; Herrera, Déc. VI, S. 170, 171; Piedrahita, S. 294.
- ¹²⁾ Cieza, S. 373, 374, 383, 457; Cieza (Chupas), S. 27; Cieza (Quito), S. 116, 117, 157, 158, 159, 229; „Descr. Anc.“, S. 400; Herrera, Déc. VII, S. 207, 221; Oviedo, IV, S. 143; Piedrahita, S. 293, 432/33.
- ¹³⁾ Cieza, S. 372; Cieza (Chupas), S. 33; Herrera, Déc. VI, 170, 172; Piedrahita, S. 294.
- ¹⁴⁾ de Bry, S. 40/41; Cieza, S. 371, 372, 373, 383; „Descr. Anc.“, S. 401; „Douzième“, S. 129; Gottfriedt, S. 87; Herrera (Descr.), S. 39; Herrera, Déc. VII, S. 70; Janßon, Laet, S. 348; Oviedo, IV, S. 143; Piedrahita, S. 348; Velasco, S. 416.
- ¹⁵⁾ Castellanos, S. 412; Cieza, S. 367, 368; Velasco, S. 414/15.
- ¹⁶⁾ „Descr. Anc.“, S. 402.
- ¹⁷⁾ Herrera, Déc. VII S. 70; Piedrahita, S. 348; Sardella, S. 311.
- ¹⁸⁾ „Descr. Anc.“, S. 403. ¹⁹⁾ „Descr. Anc.“, S. 404; Sardella, S. 330.
- ²⁰⁾ Herrera, Déc. VII, S. 73; Sardella, S. 327. ²¹⁾ Castellanos, S. 410.
- ²²⁾ Cieza, S. 365, 383; Escobar, S. 72; Oviedo, IV, S. 143; Velasco, S. 414.
- ²³⁾ Castellanos, S. 525. ²⁴⁾ Castellanos, S. 506, 507.
- ²⁵⁾ Cieza, S. 365; Oviedo, II, S. 456; „Varias not.“, S. 491.
- ²⁶⁾ Castellanos, S. 394; Cieza, S. 364, 365; Herrera, Déc. VI, S. 131.
- ²⁷⁾ Castellanos, S. 400. ²⁸⁾ Castellanos, S. 398.

fresser gebrandmarkt. Im übrigen aber heben sich doch aus den Schilderungen der Quellen die Carrapa und Picara, die Pozo und Arma, die Bewohner von Cenufana und Hevejico und wenigstens teils von Antioquia (Nore) hervor.

Daß Las Casas (S. 476, 494) das Ausmaß der „sacrificios“ abschwächen möchte, versteht sich aus seiner Neigung zur Idealisierung der Eingeborenen. Mehr wiegen ins Einzelne gehende Beobachtungen über auffallendes Zurücktreten kannibalischer Bräuche, Feststellungen, welche den Angaben über völliges Fehlen der Anthropophagie zur Seite treten. So fiel der schwächere Kannibalismus in Teilen von Ancerma schon dem Verfasser der „Descr. Anc.“ (S. 393) und Cieza (S. 369) auf (aus Cieza übernommen bei Herrera, Déc. VI, S. 134, Laet, S. 346, und „Douzième“, S. 128). Daß die Quimbaya nur mäßige Menschenfresser waren, bei denen sich der Kannibalismus auf große Feste beschränkte, weiß ebenfalls Cieza zu berichten (S. 375; nach ihm Herrera, Déc. VI, S. 176, und Piedrahita, S. 296). Aguilera (S. 175/6) nimmt also zu Unrecht gerade die Quimbaya gegen angebliche Beschuldigungen durch Cieza, Sardella und Simón in Schutz: denn während die letzteren überhaupt nicht die Quimbaya erwähnen, stellt Cieza ausdrücklich, ebenso wie in Ancerma, ihren weniger krassen Kannibalismus fest.

Es ist nützlicher, sich an Hand der Einzeltatsachen — an Stelle solcher notwendigerweise vagen Abschätzungen — einen Eindruck vom mehr oder weniger argen Kannibalismus im alten Caucaatal zu formen. Nur beispielsweise seien noch einige in den alten Quellen erhaltenen Zahlenangaben mitgeteilt.

Am bekanntesten dürfte die von Cieza (Salinas, S. 373) überlieferte und von Herrera (Déc. VI, S. 124) übernommene Schätzung der Opfer sein, welche der großen Hungersnot in Popayán (1537) anheimfielen. Neben einer größeren Zahl solcher, die unmittelbar dem Hunger oder einer Seuche erlagen, sollen nicht weniger als 50000 Indianer von ihresgleichen erschlagen und verzehrt worden sein, eine rohe Schätzung, der wie allen größeren Zahlenwerten in den Conquistadorenberichten mit entsprechender Skepsis begegnet werden muß. Diese gebietet sich auch gegenüber der erstmalig bei Herrera (Descr., S. 39) auftauchenden und dann von de Bry (S. 41), Laet (S. 348), Gottfriedt (S. 87) und „Douzième“ (S. 129) übernommenen Schätzung, nach der noch in spanischer Zeit mehr als 8000 Eingeborene und einige Spanier dem Kannibalismus der Arma zum Opfer fielen.

Zuverlässiger als solche Schätzungen sind Einzelangaben über die Ausbeute bestimmter Kämpfe. So berichtet Cieza (S. 374) als Augenzeuge, daß bei der Unterwerfung der Pozo die mit Robledo verbündeten Picara mehr als dreihundert Kriegsgefangene vertilgten und daß später bei dem von Benalcázar niedergeschlagenen Aufstande der Picara und Paicura allein die Gefolgschaft des den Spaniern verbündeten Pozo-Häuptlings Perequito an einem einzigen Tage hundert gefangenen Männern und Frauen den Garaus machte (S. 373). Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß es sich bei der Anthropophagie im Caucatale nicht um vereinzelte Opfer handelte, sondern daß bei den Fehden der Stämme die Zahl der verzehrten Kriegsgefangenen leicht in die Hunderte ging. Man darf also ohne Übertreibung behaupten, daß der Kannibalismus hier einen Einfluß auf die Bevölkerungsbewegung geübt haben muß.

b) Im Anschluß an die Verbreitung des Kannibalismus wollen wir die Tatsachen prüfen, die uns über die „Technik“ der Anthropophagen erhalten sind.

Nur in loserem Zusammenhange mit der Menschenverzehrung stehen Schilderungen über die Fesselung der Kriegsgefangenen, die zum Schlachten

bestimmt waren. Um einige Beispiele aus den ältesten Quellen zu erwähnen, beschreibt Cieza (Chupas, S. 28, 30), wie die Hilfstruppen der Carrapa und Picara Schnüre mitgebracht hatten, um die gefangenen Pozo gefesselt abzuführen. Ebenso fand Robledo (Sardella, S. 311, und danach bei Herrera, Déc. VII, S. 70, und Piedrahita, S. 348) nahe dem „Pueblo de las Peras“ (Cenufana) 4000 indianische Krieger mit „cordeles“ zum Fesseln der dann zu verzehrenden Spanier unterwegs. (Diese Szene ist auch ein Beispiel für die Verschlechterung der Berichterstattung in späteren Quellen: von den nach Herrera und Piedrahita mitgebrachten „ollas“ zum Kochen des Menschenfleisches findet sich im Augenzeugenberichte Sardellas kein Wort; andererseits unterschlagen die jüngeren Schriften die von Sardella neben den „pedernales“ [Feuersteinen] erwähnten „cañuelas“ [Rohrstücke], die ebenfalls als Messer dienten.) Die Fesselung der Kriegsgefangenen kann insofern als Vorbereitung zum Kannibalismus gelten, als Gefangene nahezu restlos diesem Schicksal verfielen und wir dazu aus den Schilderungen der Augenzeugen den Eindruck gewinnen, daß die kriegerischen Verwicklungen der Stämme planmäßig auf die Heimbringung von Opfern abzielten.

Es ist zu vermuten, wenn auch nicht allenthalben belegt, daß in den Fällen, wo die Quellen von Menschenopfern in kultischem Zusammenhange sprechen, eine Verzehung des Geopferten stattfand (s. u.). In diesem Sinne wäre auch zu vermuten, daß ein von Cuervo Márquez (S. 28) behandelte Opferstein zu kultischer Menschenverzehung in Beziehung stand. Den im Gebiete der Lile, zwei spanische Meilen von Cali, gefundenen Opferstein beschreibt er wie folgt: „es un gran bloque prismático, de apariencia basáltica, que mide 3 metros con 15 centímetros de largo, por 1 metro 20 centímetros de alto. A cada lado del prisma tiene talladas cuatro gradas para subir a la plataforma, que tiene 40 centímetros de ancho, sobre la cual extendían boca arriba la víctima que immolaban. En contorno de la plataforma se ve la ranura o señuela que recogía la sangre y que por una de las extremidades salía en dirección a la quebrada vecina.“ So wahrscheinlich es ist, daß die hier getöteten von der Kultgemeinde verzehrt wurden, stellt eine solche Opferung doch einen Sonderfall dar, denn hinsichtlich der zahlenmäßig wichtigsten Gruppe, der Kriegsgefangenen, sind uns für einen weiten Bereich zwei andere Todesarten der zur Verzehung Bestimmten als Regel bekannt.

So erledigten die Carrapa und Picara, die den Spaniern bei der Unterwerfung der Pozo halfen, die lebend gemachten Gefangenen dadurch, daß sie ihnen mit einer Keule einen Schlag auf den gesenkten Hinterkopf versetzten (Cieza, Chupas, S. 31). Ausführlicher schildert Cieza (Quito, S. 117) die gleiche Technik beim Aufstande der Picara, der mit Hilfe der Pozo niedergeschlagen wurde; hier beugten die Gefangenen, ohne um Gnade zu bitten, ihr Haupt und empfangen den betäubenden Schlag auf den Hinterkopf, worauf man ihnen den Kopf abschnitt. Eine Szene aus diesem gegen Picara und Paucura gerichteten Krieg gibt Cieza an zwei Stellen (S. 373, und Quito, S. 159) wieder: wie ein auf der Flucht vor den Pozo befindliches 15—16jähriges Paucura-Mädchen, als sie der Spanier ansichtig wurde, vorzog, von den Händen der Pozo zu sterben, diesen entgegenlief, niederkniete und willig das Haupt senkte, um ohne Klage den Keulenschlag auf den Hinterkopf entgegenzunehmen, dem die Enthauptung folgte. Wieder stellt es ein Beispiel einer Verschlechterung der Berichterstattung dar, wenn Herrera (Déc. VII, S. 207) und Piedrahita (S. 432) bei der Darstellung des Picara-Paucura-Krieges alle beschriebenen Einzelheiten auslassen und schlechthin von einer Enthauptung der zu verzehrenden Gefangenen reden. Daß auch die Paucura

dem gleichen Brauche folgten. weiß Cieza (S. 372), nach dem bei der Opferung gemästeter Kriegsgefangener die Tötung so erfolgte, daß die Opfer keineswegs klagend, sondern frohgemut niederknieten und ihren Nacken dem Keulenschlag auf das Hinterhaupt beugten (übernommen bei Herrera, Déc. VI, S. 170, und von Piedrahita, S. 293, irrtümlich auf die Pozo bezogen). Cieza (S. 372) bemerkt ausdrücklich, daß die nämliche Sitte in Arma bestand.

Wenn wir bei den genannten Stämmen daneben von anderen Todesarten hören, so handelt es sich um Sonderfälle, die mit dem regelmäßigen Brauche durchaus vereinbar sind. So, wenn die Carrapa und Picara bei der Unterwerfung der Pozo im Gegensatz zu den erwachsenen Gefangenen die Kinder dadurch töteten, daß man sie bei den Füßen ergriff und ihre Schädel gegen die Felsen der „loma de Pozo“ schlug (Cieza, Chupas, S. 30). Einen Sonderfall stellt es auch dar, wenn bei den Arma geopfert Kriegsgefangene — man denkt hier an den beschriebenen Opferstein der Lile — das Herausschneiden des Herzens bei lebendigem Leibe erdulden mußten (Cieza, S. 371). Und ebenso ist es ein, man möchte sagen: technisch bedingter Sonderfall, daß die übliche Todesart nicht anwendbar war, wenn die Arma (Cieza, S. 372) einer schwangeren Gefangenen das Kind aus dem Leibe schnitten.

Solchen Ausnahmefällen gegenüber war die erst beschriebene Todesart — das freiwillige Senken des Kopfes mit Keulenschlag auf das Hinterhaupt — die regelmäßige Form, um die Verzehrung Kriegsgefangener einzuleiten — eine Sitte, welche uns dank der getreuen Beobachtung und Berichterstattung Ciezas für ein geschlossenes Verbreitungsgebiet, den zusammenhängenden Siedlungsbereich der Picara, Carrapa, Paucura, Pozo und Arma überliefert ist.

Dieser Form der Tötung — mochte sie unmittelbar zum Tode oder nur zur Betäubung führen (Cieza, S. 372, und Quito, S. 117, 159), wobei dann die Enthauptung zur Erlangung der Kopftrophäe oder das Herausschneiden des Herzens die unmittelbare Todesursache war — stand anderwärts eine andere Todesart gegenüber: die Zerstückelung.

Ihr Verbreitungsgebiet schloß sich im Norden an die oben umrissene Zone an und deckte sich mit ihr in Arma. Wir erwähnten schon, daß hier, neben der regelmäßigen Todesart durch den Keulenschlag, der seltenere Opfertod der Kriegsgefangenen durch Herausschneiden des Herzens erfolgte (Cieza, S. 371). Herrera (Descr., S. 39, und danach de Bry, S. 40/41, Gottfriedt, S. 87, und Velasco, S. 416) wollen aber wissen, daß daneben die Sitte bestand, gemästeten Kriegsgefangenen lebend Glied für Glied vom Körper zu schneiden. Dieser Brauch kam nach Cieza (S. 367), und zwar neben Enthauptung, in dem auf der anderen Seite des Cauca gelegenen Caramanta vor und setzte sich beiderseits des Flusses nach Norden fort. So weiß Castellanos (S. 410), daß ein die Vadillo-Expedition begleitender Neger in Iraca (zwischen Caramanta und Nore) lebendig zerstückelt wurde, und das gleiche Schicksal wurde nach ihm (S. 525) in Guacuceco (zwischen Hevejico und Antioquia) der landesverräterischen Indianerin Inés zuteil, als sie mit fünf Spaniern in die Hände ihrer Landsleute fiel:

„Y la fiel Inés, de quien se dice
Que viva la partian en pedazos
Y hablando con ella la comian,
Con otros cinco de los españoles
Que vivos los cayeron en las manos.“

Hier haben wir eine zweite kennzeichnende Todesart, deren zwar bruchstückhaft, doch eindeutig überlieferte Verbreitung sich an das erst besprochene Gebiet der Carrapa-Picara-Paucura-Pozo-Arma nördlich in Richtung auf Antioquia zu beiden Seiten des Cauca anschloß und sich mit dem ersteren Bereich in Arma kreuzte, wo eine Kontaktzone beider Formen entstand.

Mit beiden Verbreitungsgebieten stimmt in auffälliger Weise das Vorkommen eines anderen Brauches überein: die Verzehrung menschlicher Körperteile in rohem Zustande, die sich vielleicht als wesentlich für die Motive des Kannibalismus erweist.

Als einziges Vorkommen außerhalb der oben umrissenen Zonen wird uns ein rohes Verzehren für die Pijao nahegelegt, wo ein hervorragender Krieger zu seiner eigenen großen Befriedigung von den Stammesgenossen getötet und in Stücke zerlegt wurde, die unter die Krieger verteilt und verzehrt wurden (Simón, S. 11).

Im übrigen kam Rohessen nur in den beiden (bezüglich der Tötungsart zu unterscheidenden) Bereichen vor. So berichtet Cieza (Chupas, S. 30), daß die Picara und Carrapa in Pozo in die durch Zerschellen an den Felsen getöteten Kinder roh hineinbissen, während man von den Erwachsenen Herz, Lunge und Eingeweide roh verzehrte, das übrige aber in zweihundert Traglasten nach den Heimatdörfern schickte. Mit Sicherheit kam Rohessen auch bei den Pozo vor. Weiß doch Cieza (Quito, S. 117), daß bei dem Aufstande der Picara und Paucura die Pozo-Hilfstruppen der Spanier Herz und Gekröse der gefangenen Picara roh verzehrten, ein Bericht, der von Herrera (Déc. VII, S. 207) derart verwässert wird, daß er die enthaupteten Gefangenen nur als „presto comidos“ überliefert. Ferner schildert Cieza (S. 373, und Quito, S. 159), wie die Pozo das Blut des von ihnen zur Strecke gebrachten Paucura-Mädchens trinken und Herz wie Eingeweide roh verzehren. Aus seiner Angabe (S. 371), geopfert Kriegsgefangene seien nach Herausreißen des Herzens auf der Stelle gegessen worden, läßt sich wohl auch für Arma ein Roh-Verzehren erschließen. Doch erscheint die allgemein gehaltene Darstellung von Herrera (Descr., S. 39), dem de Bry (S. 40/41), Gottfriedt (S. 87) und Velasco (S. 416) folgen, daß alle Kriegsgefangenen in Arma roh verzehrt worden seien, unbegründet. Arma leitet ebenso zu der zweiten oben ermittelten Zone über wie auf der anderen Caucaseite Caramanta. Hierfür wird durch Ciezas Bericht (S. 367) über das Abschneiden und Verzehren der Gliedmaßen noch lebender Gefangener das Rohessen wahrscheinlich gemacht, so wie es Castellanos (S. 410) für Iraca tut und am Beispiele der verräterischen Inés (s. o.) für Guacuceco beweist (S. 525). An einer anderen Stelle in Antioquia war Cieza (S. 366) Zeuge, wie vier Indianer einen anderen niederschlugen, sein Blut tranken und die Eingeweide roh verzehrten.

Neben dem Rohessen, wenn nicht gar vorherrschend war eine Verarbeitung des Menschenfleisches durch Kochen oder Braten aber auch in den genannten Gebieten Brauch. So weiß Cieza (Quito, S. 117), daß die zur Unterwerfung des Picara-Paucura-Aufstandes eingesetzten Pozo-Hilfstruppen Herz und Gekröse der Picara roh verspeisten, den Rest aber „en grandes ollas“ kochten. Bei der gleichen Gelegenheit war er Zeuge, wie die Pozo mit den Paucura nicht anders verfahren, die sie „schlecht geröstet und noch schlechter gekocht“ vertilgten (Quito, S. 159). Bei den Arma wurde nach ihm (S. 372) schwangeren Gefangenen das Kind aus dem Mutterleibe geschnitten und geröstet genossen, während Herrera (Déc. VII, S. 70) berichtet, daß einige den Arma in die Hände gefallene Hilfsleute der Spanier gekocht oder gebraten worden seien. Die Angabe

Herreras (Déc. VII, S. 70) und Piedrahitas (S. 348), die Spanier seien im „Valle de las Peras“ (Cenufana) auf 4000 mit „ollas“ zum Kochen ihrer Beute ausgerüstete Krieger gestoßen, ist dagegen nicht zu verwerten, da die Vorlage (Sardella, S. 311) nichts von dergleichen Kochtöpfen sagt.

Zu den Zeugnissen über eine Zubereitung des Menschenfleisches, die wir also für Pozo und Arma haben, gesellt sich weiter im Norden der Augenzeugenbericht der „Varias not.“ (S. 491), nach dem die Nore — in Übereinstimmung mit den Arma — ebenfalls die aus dem Mutterleibe gefangener Frauen herausgeschnittenen Kinder wie Spanferkel in Pfannen rösteten. Für das noch weiter nördlich gelegene „Valle del Pito“ (zwischen Guaca und Abibe) bezeugt Castellanos (S. 400), daß die Vadillo-Expedition in heißem Wasser kochende menschliche Hände, Füße und andere Gliedmaßen fand.

Eine ähnliche Erfahrung machten Leute Robledos an einer Stelle nahe dem Cauca in Ancerma, wo sie sich vom Hunger gequält über die dampfenden Kochtöpfe der fliehenden Bewohner machten, aber nach bereits gestilltem Appetit Hände, Füße und andere menschliche Körperteile ans Tageslicht zogen (Cieza, S. 368/69, und danach bei Herrera, Déc. VI, S. 134). Für Aguileras Angabe (S. 176), daß nach Cieza die Quimbaya bei großen Festen Gefangene gebraten hätten, finde ich nicht den Beleg. Dafür aber berichtet Cieza (Salinas, S. 372), daß bei der Hungersnot in Popayán die Indianer Menschenfleisch in „crecidas ollas“ kochten.

Fügen wir den leider lückenhaften Quellenzeugnissen zur „Technik“ des Kannibalismus noch jene Aussagen hinzu, die uns über Bevorzugung oder Sonderbehandlung einzelner Körperteile Aufschluß geben. Die meisten Angaben verdanken wir wieder Cieza de Leon. So, daß Carrapa und Picara in Pozo Lungen, Herz und Därme der Beute roh verzehrten, die Kopftrophäen aber in ihre Heimatdörfer sandten (Chupas, S. 30). Ähnlich verfahren später die Pozo in Picara, indem sie das Blut der Gefangenen tranken, Herz und Eingeweide roh verzehrten (Quito, S. 117). Damit stimmt die Schilderung von der Erlegung des Paucura-Mädchens überein, wo Cieza Zeuge war, wie die Pozo das Blut der Getöteten auf der Stelle tranken und Herz und Eingeweide unzubereitet aßen (S. 373, und Quito, S. 159). Dieselbe Vorliebe beobachtete Cieza an einer Stelle in Antioquia, wo indianische Krieger das Blut eines erschlagenen Gegners tranken und seine Eingeweide verzehrten (S. 366).

Ferner kann in diesem Zusammenhang an Ancerma erinnert werden (Cieza, S. 368/69, und danach bei Herrera, Déc. VI, S. 134), wo die Spanier Hände und Füße aus einem Kochtopf zogen. Ein vorzugsweises Verzehren der Hände — die vielfach anderwärts als Trophäen bewahrt wurden — wird auch durch ein Erlebnis der Spanier in Popayán nahegelegt, wo man auf einen Indianer mit sieben an einer Schnur aufgereihten menschlichen Händen stieß (Cieza, Salinas, S. 373, und danach bei Herrera, Déc. VI, S. 124, und Piedrahita, S. 115). Castellanos schließlich weiß zu berichten (S. 462), daß in der Gegend von Popayán außer Armen und Beinen die Vorliebe der Kannibalen dem Gekröse sowie Milz, Leber und Nieren galt.

II.

a) Wir haben bisher die Verbreitung des Kannibalismus im Caucatal aufgewiesen und Angaben über die „Technik“ der Kannibalen zusammengestellt, ohne soziologische Fragen anzuschneiden, die für eine Erklärung der Anthropophagie unentbehrlich sind: welcher Personenkreis stellte die Opfer, und welcher Personenkreis nahm an kannibalischen Akten teil?

Bei dem engen Zusammenhange, der zwischen Krieg und Kannibalismus bestand, leuchtet es ein, daß vor allem die Krieger Teilnehmer der kannibalischen Feiern waren, besonders dann, wenn die Verzehrer noch auf dem Schlachtfelde oder im unmittelbaren Anschluß an einen Kampf erfolgte. Ein grundsätzlicher Ausschluß der Frauen, Kinder und Greise bestand aber anscheinend nicht, wenn auch unmittelbare Zeugnisse spärlich sind. Doch dürfte das Beispiel der Carrapa und Picara, die von der Beute an Pozo-Fleisch große Mengen in ihre Heimatdörfer schickten (Cieza, Chupas, S. 31), kaum vereinzelt gewesen sein. Und von den Lile um Cali berichtet Castellanos (S. 460) in einer gerade bei diesem Gegenstande unfreiwillig komischen Poesie:

„En estos inhumanos pareceres,
Costumbres duras y desaforadas,
Entraban ansimismo las mujeres
Que solian cazar y ser cazadas.

— — — — —
Eran también crüeles y homicidas,
Y solian comer y ser comidas.“

Man darf also annehmen, daß neben den Kriegern die anderen Gruppen der Gesellschaft an kannibalischen Akten teilnehmen konnten, wenn ein genügender Vorrat an lebendem oder totem Menschenfleisch als Beute verblieb.

Eine zweite Frage, die sich hinsichtlich der aktiven Teilnahme an der Anthropophagie erhebt, ist der mögliche Einfluß der ständischen Gliederung. Nahm das Häuptlingstum eine bevorzugte Stellung beim Kannibalismus ein?

Ein solcher Vorrang bei der Verteilung der Beute an Menschenfleisch wird durch die herrschaftliche Gesellschaftsordnung des Caucatal nahegelegt, doch haben wir in den Quellen kaum Belege dafür. Wenn wir aus manchen Gegenden hören, daß die Häuptlingshäuser mit Schädeln oder aschegefüllten Häuten verzehrter Feinde geschmückt waren (Guaca: Cieza, S. 364; Nore: ebenda, S. 365; Caramanta: ebenda, S. 367; Quinchia: Piedrahita, S. 120; Ancerma: Cieza, S. 368; Lile: ebenda, S. 380) und wenn in Paucura die Käfige zum Mästen Gefangener sich im Bereiche der Häuptlingsbauten befanden (Cieza, S. 372), so ist damit weder gesagt, daß diese Sitte sich auf Häuptlinge beschränkte, noch gar, daß diese allein die gefangenen Feinde verzehrt hätten, was auch im Widerspruch zu unseren Kampfberichten stände. Der wirklichen Sachlage kommt die Aussage eines Eingeborenen aus Lile (Dorf Ucache) nahe (bei Cieza, S. 380), wonach sich in der Ausschmückung des Häuptlingshauses mit Trophäen die Größe der Häuptlingsmacht nach außen zeigte — ohne daß daraus folgt, daß der Häuptling allein die Betreffenden aufgegessen habe. Ciezas Feststellung (S. 365), daß in Nore Häuptlinge mit kriegsgefangenen Frauen Kinder zeugten und dann aßen, wird unmittelbar darauf (S. 365) in verwandter Form auf die Stammesmitglieder ausgedehnt. Ähnlich verhält es sich mit Häuptling Nabonuco (Nore), der eine seiner „Frauen“ zur späteren Verzehrerung mit sich führte (Cieza, S. 365); auch hier haben wir es nicht mit einem ausschließlichen Häuptlingsrecht zu tun, sondern mit einer allgemeinen Befugnis, über zugefallene Beute zu verfügen. In gleicher Weise blieb bei der Hungersnot in Popayán die Verzehrerung menschlicher Beute nicht auf Häuptlinge beschränkt, die Cieza (Salinas, S. 372) nur beispielhaft in den Vordergrund rückt.

Alle diese Belege, in denen uns Häuptlingsmacht zusammen mit Kannibalismus genannt wird, lassen eine Deutung im Sinne ausschließlicher

Berechtigung nicht zu. Sie sind wohl vereinbar mit einer Bevorzugung der Häuptlinge bei der Verteilung der Menschenbeute, die allerdings nicht aus unmittelbaren Belegen folgt.

b) Umgekehrt konnten auch alle, nicht nur Männer oder gar Krieger, sondern auch Frauen und Kinder anthropophagische Opfer sein.

Von Popayán weiß Castellanos (S. 462) zu berichten, daß auch die Frauen der spanischen Hilfstruppen von den Landesbewohnern gegessen wurden; und bei Schilderung der großen Hungersnot überliefert Cieza (Salinas, S. 373) eine Szene, wo 10—12 Knaben im Alter unter 10 Jahren in einem Maisfelde überfallen, getötet und verzehrt worden sind (danach bei Herrera, Déc. VI, S. 124, und Piedrahita, S. 115). — Daß die Kannibalen um Cali ebenfalls Frauen aßen, teilt Castellanos (S. 460) mit, und aus einer anderen Gegend von Lile berichtet Palomino (fol. 212v.), daß die Spanier selber dem Häuptling Culilicuy die im Dorfe Dagua gefangenen Kinder zur Verzehrung übergaben. — Aus dem Gebiet der Carrapa-Picara-Pozo haben wir schon diesbezügliche Aussagen gebracht. Wir erinnern uns, daß Carrapa und Picara die Pozo-Kinder an Felsen zerschellten und aßen und ebensowenig die Frauen schonten (Cieza, Chupas, S. 30; danach Herrera, Déc. VI, S. 171, und Piedrahita, S. 294). Ebenso gingen später die Pozo als Verbündete der Spanier bei der Niederschlagung des Picara-Paucura-Aufstandes vor; auch hier wurden Frauen und Kinder genau so gegessen wie die Krieger selbst (Cieza, S. 373, und Quito, S. 116, 157; danach Herrera, Déc. VII, S. 221, und Piedrahita, S. 433). Der Fall des von Pozo erlegten Paucura-Mädchens (Cieza, S. 373 und Quito, S. 159) gehört ebenso wie das Beispiel der lebend zerstückelten Inés in Guacuceco hierher (Castellanos, S. 525). — Für Nore sei an Häuptling Nabonuco erinnert, der seine Nahrung in Form einer kriegsgefangenen Frau lebend mit sich führte (Cieza, S. 365); hier und in Guaca bestand auch der Brauch, mit gefangenen Frauen Kinder zum Zwecke der Verzehrung zu erzeugen, ein Schicksal, das später auch die Mutter traf (Cieza, S. 365; „*Varias not.*“, S. 491), während in Arma die Sitte herrschte (Cieza, S. 372), daß man schwangeren Gefangenen das Kind herauschnitt und mitsamt der Mutter verzehrte.

Aus dem Bisherigen ging schon hervor, daß das Gros der kannibalischen Opfer Kriegsgefangene waren, mochten es Krieger oder zur Beute gewordene Angehörige sein. Um noch genauer dem Personenkreise der Opfer nahezukommen, seien zunächst alle Angaben zusammengestellt, die sich ausdrücklich auf Kriegsgefangene beziehen, ohne zu unterscheiden, ob es sich um eine Einzelschilderung handelt oder um die Feststellung, daß die betreffende Gruppe im allgemeinen die Verzehrung der Gefangenen pflog. Gliedern wir diese Aufstellung wieder in geographischer Ordnung von Süd nach Nord, so wird die Verzehrung der Kriegsgefangenen von folgenden Stämmen bzw. Landschaften mitgeteilt:

Popayán im weiteren Sinne¹⁾, den Lile²⁾ und im besonderen Cali³⁾, den Gorrone⁴⁾, aus Ancerma⁵⁾, von Carrapa⁶⁾, Picara⁷⁾, Pozo⁸⁾, Paucura⁹⁾

¹⁾ Castellanos, S. 462; Escobar, S. 57.

²⁾ Andagoya, S. 449; Cieza, S. 377; Palomino, fol. 212r.

³⁾ Castellanos, S. 460; Cieza, S. 380, 382.

⁴⁾ Cieza, S. 378.

⁵⁾ „*Deser. Anc.*“, S. 393.

⁶⁾ Cieza, S. 375, und Chupas, S. 23, 27, 30, 31; Herrera, Déc. VI, S. 170, 171; Piedrahita, S. 292, 294.

⁷⁾ Cieza, S. 374, und Chupas, S. 27, 30, 31; Herrera, Déc. VI, S. 170, 171; Piedrahita, S. 294.

⁸⁾ Cieza, S. 373, 374, und Quito, S. 116/17, 157, 158, 159; Herrera, Déc. VII, S. 207, 221; Piedrahita, S. 293, 432/33.

⁹⁾ Cieza, S. 372, und Chupas, S. 33; Herrera, Déc. VI, S. 170, 172; Piedrahita, S. 294.

und Arma¹⁾, Caramanta²⁾, Cenufana³⁾ mit dem Valle de las Peras⁴⁾, Hevejico⁵⁾ und Curume⁶⁾, Iraca⁷⁾, Antioquia⁸⁾, Guacuceco⁹⁾ und den Catio¹⁰⁾, Nore¹¹⁾ und Guaca¹²⁾, wozu sich noch allgemein gehaltene Aussagen über Verzehrung der Kriegsgefangenen im Caucaatal gesellen¹³⁾.

Wird durch das Schwergewicht dieser Quellen auch ein Zusammenhang zwischen Krieg und Kannibalismus nahegelegt, so fehlt es doch an ausdrücklichen Vermerken, daß ausschließlich Kriegsgefangene, also nur Stammesfremde, der Verzehrung dienten. Die einzigen Aussagen dieser Art enthalten die „Descr. Anc.“ (S. 393) für Ancerma („comen muy poca carne humana, y la que comen es de indios de guerra de tierras lejas“) und Cieza (S. 364) für Antioquia („Todos los naturales desta region . . . en tomándose unos á otros (como no sean naturales de un propio pueblo) se comen“). Wenn sich auch die Beschränkung des Kannibalismus auf Stammesfremde aus manchen anderen Angaben mittelbar herauslesen läßt, entheben uns diese Quellenverhältnisse nicht der Notwendigkeit zu prüfen, ob sich nicht auch Belege für eine Verzehrung stammesangehöriger oder gar verwandter Personen finden.

Anthropophagie an eigenen Stammesmitgliedern oder Verwandten muß von vornherein als unwahrscheinlich gelten, wenn man die Begräbnissitten der Bewohner des Caucatales berücksichtigt. Es dürfte wenige Gebiete der Erde geben, in denen die Sorge der Hinterbliebenen um das Wohlergehen des „lebenden Leichnams“ so ausgeprägt in Erscheinung tritt. Auch die für mehrere Stämme überlieferte Sitte, lebendes oder totes Menschenfleisch mangels eigener Kriegsgefangener von anderen Stämmen, die im überreichen Besitze menschlicher Beute waren, einzuhandeln (s. u.), spricht dafür, daß man nicht zur Verzehrung eigener Stammesangehöriger schritt. Nichtsdestoweniger gebietet sich eine Prüfung aller Quellenstellen, die von einem Kannibalismus an Stammesmitgliedern oder gar Blutsverwandten wissen wollen.

Unklar sind die Angaben über die Hungersnot in Popayán. Ciezas Worte (Salinas, S. 372, vgl. S. 383 des 1. Teils): „los caciques mataban los indios é los comian“ und „los vivos sepultaban en sus vientres á los muertos“, lassen zwar an ein Verzehren eigener Stammesgenossen denken; zwingend aber ist eine solche Ausdeutung nicht. Die ebenda niedergelegte (und von Herrera, Déc. VI, S. 124, und Piedrahita, S. 115, aufgegriffene) Feststellung: „por los caminos andaban grandes cuadrillas de indios matándose unos á otros“, läßt eher auf kriegerische Beschaffung von Menschenfleisch schließen. Auch die übrigen älteren Quellen führen uns keiner Lösung nahe, wie die farblose Angabe Andagoyas (S. 440): „hubo tanta hambre que se comieron unos á otros mucha cantidad“. Wir müssen uns also auf die Feststellung beschränken, daß die Aussage Ciezas ebensowohl in dem einen wie in dem anderen Sinne ausgelegt werden kann, daß also eine Verzehrung Stammesangehöriger nicht zwingend aus ihnen folgt. Aber selbst, wenn dem so gewesen wäre, fällt der geschilderte Fall völlig aus dem Rahmen der kannibalenischen Bräuche des Caucatales heraus: handelt es

¹⁾ Cieza, S. 371, 372; de Bry, S. 41; Gottfriedt, S. 87; Herrera (Descr.), S. 39, und Déc. VII, S. 70; Piedrahita, S. 348; Velasco, S. 416.

²⁾ Cieza, S. 367.

³⁾ „Descr. Anc.“, S. 402.

⁴⁾ Herrera, Déc. VII, S. 70; Piedrahita, S. 348; Sardella, S. 311.

⁵⁾ Sardella, S. 330.

⁶⁾ Herrera, Déc. VII, S. 73; Sardella, S. 327.

⁷⁾ Castellanos, S. 410.

⁸⁾ Cieza, S. 365, 366; Escobar, S. 72.

⁹⁾ Castellanos, S. 525.

¹⁰⁾ Castellanos, S. 507.

¹¹⁾ Cieza, S. 365; Oviedo, II, S. 456.

¹²⁾ Castellanos, S. 394; Cieza, S. 364; Herrera, Déc. VI, S. 131.

¹³⁾ Cieza, S. 375; „Descr. Anc.“, S. 411; „Douzième“, S. 131; Las Casas, S. 648; „Varias not.“, S. 489.

sich doch um einen Notstand, eine Hungersnot, wobei es immer wieder selbst unter Europäern, zu antropophagen Verzweiflungsakten kommt.

Einwandfrei belegt ist eine Verzehrung Stammesangehöriger nur für die Pijao, bei denen man nach Simón (S. 11) einen hervorragenden Krieger in zeremonieller Weise und mit seinem Einverständnis tötete und seine Körperteile an die Krieger verteilte, auf daß seine Kraft auf alle übergehe.

Nichtsdestoweniger hat eine Reihe späterer Autoren das von Herrera aufgebrachte Märchen weitererzählt, der Kannibalismus der Caucastämme habe auch vor Ehegatten und Blutsverwandten nicht haltgemacht.

Alle diesbezüglichen Behauptungen gehen letzten Endes auf eine Stelle bei Herrera (Descr., S. 39) zurück, wo dieser von den Bewohnern von Arma sagt, man habe beobachtet, daß der Ehemann seine Frau, der Bruder die Schwester und der Sohn den Vater gegessen habe. Es ist nicht auszumachen, wie Herrera zu dieser ungeheuerlichen Behauptung kommt, denn in allen früheren Schriften, zumal in den Augenzeugenberichten, findet sich davon kein Wort. Wohl aber hat diese Aussage, für die Herrera die Verantwortung trägt, von ihm aus Eingang in eine Reihe späterer Werke gefunden, wo man sie mehr oder weniger wörtlich wiederfinden kann: bei López de Velasco (S. 416), de Bry (S. 40), Janßon, Gottfriedt (S. 87). Schlimmer ist die Verallgemeinerung noch dadurch geworden, daß Herrera diese Aussage in seinem Hauptwerke zweimal wiederholt, wobei er sie an einer Stelle (Déc. VI, S. 172) unter Weglassung der Ehegatten versehentlich auf die Paucura bezieht (und nach ihm Piedrahita, S. 294, der dann noch die Geschwister unter den Tisch fallen läßt), an anderer Stelle (Déc. V, S. 244) aber auf die ganze Gobernación de Popayán erstreckt, mit dem erstaunlichen Erfolge, daß Koch (S. 86) noch 1899 diese Übertreibung als Tatsachenbericht übernimmt. Wir haben es also bei allen diesen, sich durch Jahrhunderte ziehenden Aussagen mit Auswertungen der einen, erstgenannten Angabe Herreras über Arma zu tun, eine Angabe, welche durch keinen Augenzeugenbericht gerechtfertigt wird und als vage Verzerrung Herreras übrigbleibt.

Außer diesem „Quellenkomplex“ liegt eine einzige ältere Angabe vor, die von einer Verzehrung „Verwandter“ wissen will. Sagt doch Castellanos (S. 506) von den Catio aus:

„Son caribes que comen carne humana,
Sin reservar á deudo ni pariente.“

Wenn wir auch wissen, daß Castellanos sich zur Abfassung seines Werkes von ihm eingeholter Augenzeugenberichte bediente, so fehlt doch in allen uns erhaltenen Quellen ein entsprechender Vermerk. Wir haben um so mehr Grund, an der Wahrheit der zitierten Verse zu zweifeln, als es sich nicht um einen anschaulich geschilderten Einzelfall handelt — wie im Gegensatz dazu im Falle der Inés —, sondern um eine Beschreibung der Catio in allgemein gehaltenen Sätzen, auf deren Formung sicher auch Reim und Versmaß nicht ohne Einfluß gewesen sind.

Es folgt aus dieser gewissenhaften Prüfung, daß sich in unseren wirklichen Quellen, vor allem in den gesamten, umfangreichen und ins einzelne gehenden Werken von Cieza de Leon, nicht der geringste Beleg für eine Verzehrung von Ehefrauen und Blutsverwandten findet, so wie es für eine Verzehrung von Stammesangehörigen überhaupt — mit Ausnahme der Pijao — an jeglicher Quellengrundlage fehlt. Wodurch Herrera auf dem Wege der Verallgemeinerung und Vergrößerung zu seinem Urteil über Arma gekommen ist, werden wir aber verstehen, wenn wir uns in das Schicksal kriegsgefangener Männer und Frauen bei einigen Stämmen des Caucaats vertiefen.

Ausgangspunkt hierfür ist Ciezas Schilderung (S. 365) über Nore, die nach ihm auch für Guaca gilt. Unter Betonung, daß es sich um kriegsgefangene Frauen aus feindlichen Stämmen handelt, berichtet er, daß die Häuptlinge als Beutesklaven Frauen erhielten, die dazu dienten, mit ihnen Kinder zu zeugen, die aufgezogen und im Alter von 12—13 Jahren geschlachtet wurden; gelegentlich wurde dann auch die Mutter verspeist. Dieser Bericht Ciezas deckt sich mit der Augenzeugenaussage der „*Varias not.*“ (S. 491), der von einer Landschaft in der Gegend von Antioquia, also wohl ebenfalls Nore, sagt, daß die Männer über Frauen zum Zwecke der Erzeugung von Kindern verfügten, die einen Monat nach der Geburt wie Spanferkel in der Pfanne geröstet wurden. Abgesehen vom Alter der Kinder, dessen unterschiedliche Angabe auf örtlich verschiedenen Bräuchen beruhen mag, liegt auf der Hand, daß beide Augenzeugen den gleichen Berichtsgegenstand behandeln. Ihre Schilderung dürfte auch den Hintergrund für die vage Angabe Escobars (S. 72) bilden, daß man in Antioquia eigene Kinder gemästet und gegessen habe.

Auch in der jüngeren Literatur hat Cieza Darstellung nicht immer die richtige Deutung gefunden. Im Gegensatze zu Waitz (S. 374), der sich Cieza anschließt, irrt Restrepo Tirado (Aborígenes, S. 127), der von einer Paarung der männlichen und weiblichen Kriegsgefangenen untereinander spricht. Wie aber kommt Preuß (S. 221) zu seiner Auffassung, daß gefangene Krieger mit Frauen des siegreichen Stammes zum Zwecke der Kindererzeugung gepaart worden seien?

Tatsächlich gibt Cieza (S. 365) wenige Zeilen nach seiner Schilderung von der Paarung mit kriegsgefangenen Sklavinnen eine Darstellung in dem von Preuß aufgegriffenen Sinne, daß die Krieger der Nore ihre weiblichen Angehörigen zum Zwecke der Kindererzeugung mit männlichen Gefangenen vereinigt und die Geborenen dann verzehrt hätten. Bei aller Hochschätzung Ciezas kann ich mich dieser Darlegung aus folgenden Gründen nicht anschließen. Abgesehen davon, daß Cieza selbst sich in diesem Falle als Nichtaugenzeugen erklärt, sondern zugibt, daß seine Schilderung auf einer Mitteilung Vadillos, der sie wieder von anderer Seite hatte, beruht, stört vor allem die Sinnlosigkeit des Tatbestands. Während es durchaus einleuchtet, daß die Krieger gefangene Frauen als Konkubinen hielten, ist ihnen schwerlich zuzutrauen, daß sie ihre eigenen Ehefrauen, Mütter und Töchter gefangenen Sklaven zur liebenswürdigen Benutzung überließen. Zu diesen beiden Überlegungen, der quellenkritischen und soziologischen, gesellen sich weitere Gesichtspunkte, die hier an einer einwandfreien Richterstattung zweifeln lassen. Erstens die Tatsache, daß der andere Augenzeugenbericht der „*Varias noticias*“ von einer solchen Umkehrung des Paarungsverhältnisses gar nichts weiß, und zweitens die in allen sonstigen Merkmalen gegebene Übereinstimmung mit dem durch zwei Augenzeugen belegten Falle einer Verbindung der Krieger mit ihrer weiblichen Beute. Es kommt hinzu, daß eine Verwechslung durch einfaches Mißverstehen des Geschlechts unschwer erklärlich ist, mag diese nun Cieza oder Vadillo oder dem Dolmetsch unterlaufen sein. Letzten Endes ist auch nicht ausgeschlossen, daß der Irrtum erst bei der Drucklegung geschah, wenn man bedenkt, daß eine Verwechslung der a- und o-Endung in der Handschrift zur Erklärung des Mißverständnisses genügt. Aus all diesen Gründen kann ich nicht umhin, in Ciezas Darstellung den gleichen Fall, den er kurz vorher von den Häuptlingen erzählt, in Anwendung auf die Krieger schlechthin zu sehen. Zu welchen Theorien müßte man greifen, um zu erklären, daß ein und derselbe Vorgang sich bei den Häuptlingen und den Kriegern mit einer Umkehrung der Geschlechter abspielen sollte?

Diese Richtigstellung war notwendig, weil sie an die entscheidende Seite des Problems, an die Frage rührt, ob es sich bei dem geschilderten Brauch um eine Verzehrung von Personen handelt, die nach Auffassung der Eingeborenen als Ehegatten oder Verwandte galten. Das ist bei den kriegsgefangenen Frauen eindeutig nicht der Fall; wie Cieza betont, wurden sie nicht als Ehefrauen, sondern als Sklaven betrachtet; deshalb ist auch der Fall des Nabonuco, Oberhäuptling in Nore, nur so zu verstehen, daß es sich bei den von ihm mitgeführten Frauen um weibliche Kriegsbeute handelte. — Auf Grund der unklaren Vorstellungen über Befruchtung und Empfängnis, die außer bei Hirtenvölkern mehr auf eine magische Schöpfung als auf eine biologische Blutsverwandtschaft hinauslaufen und infolgedessen das Kind näher zur Verwandtschaft der Mutter als zum Vater stellen, kann aber auch kein Zweifel darüber sein, daß die Nore selbst die von ihnen mit kriegsgefangenen Frauen gezeugten Kinder nicht als ihr eigenes Fleisch und Blut, sondern gewissermaßen als Zins der Beute betrachteten. Von diesem Standpunkte der Verwandtschaftsauffassungen der Eingeborenen selbst gesehen, steht unser Fall der ähnlichen Sitte der Arma nahe, die nach Cieza (S. 372) schwangeren Gefangenen das Kind aus dem Leibe schnitten und mitsamt der Mutter verzehrten, und stellt kein Beispiel einer Verzehrung von Ehefrauen oder als solche aufgefaßter Blutsverwandten dar. Kein Zweifel aber, daß diese ausgefallene Sitte der Nore der Ausgangspunkt für die weitreichenden Behauptungen Herreras und seiner Abschreiber war.

Ein anderer Sonderfall ist die Mästung von Kriegsgefangenen. Auch hier gebietet es sich, Verallgemeinerungen auf ihren geschichtlichen Kern zu prüfen.

Legt Friederici (Die Behandlung, S. 118) doch das Mästen der Kriegsgefangenen — nicht um den Göttern, wie er meint (s. u.), sondern „nur um den Menschen wohlgefällig zu sein“ (S. 119) — den Bewohnern des Caucatal schlechthin bei. Ausgangspunkt sämtlicher diesbezüglichen Aussagen ist eine Beschreibung im Reisebericht Cieza de Leons (S. 372), die sich auf Paucura und Arma bezieht. Hier sah Cieza mit eigenen Augen, wie man Gefangene in aus Rohr verfertigten Käfigen mästete, bis sie geopfert wurden. Seine Darstellung ist von Herrera (Descr., S. 39) unter Bezugnahme auf Arma übernommen worden, der aber, wie alle seine Abschreiber (de Bry, S. 40/41; Gottfriedt, S. 87, und Velasco, S. 416) die Schilderung der Käfige unter den Tisch fallen läßt. In seinem anderen Werke (Déc. VI, S. 170) übernimmt Herrera Ciezas Darstellung, indem er sie diesmal auf Paucura beschränkt, und Piedrahita (S. 293) unterläuft bei der Auswertung dieser Stelle der Irrtum, daß er den Tatbestand statt auf Paucura auf Pozo bezieht. Ciezas Schilderung dürfte auch die Grundlage für Oviedo (IV, S. 143) gewesen sein, der — selber nicht landeskundig — den Vorgang irgendwo in Antioquia lokalisiert. Auf diese Weise kann bei Heranziehung aller genannten Geschichtsschreiber, wenn man die Abhängigkeitsverhältnisse nicht untersucht, der Eindruck entstehen, daß es sich um eine im Caucatal weitverbreitete Sitte handle. Ähnlich aber, wie die Erzeugung von Kindern mit kriegsgefangenen Frauen ausschließlich für Nore nachweisbar ist, stellt sich als einziger Beleg für ein Halten der Kriegsgefangenen in Käfigen Ciezas Augenzeugenbericht über Paucura und Arma heraus.

Eine letzte Besonderheit, die eine quellenkritische Prüfung erheischt, ist der ebenfalls mehr oder weniger verallgemeinerte Kauf und Verkauf von lebendem oder totem Menschenfleisch.

Die einzige Augenzeugenaussage ist die der „*Varias not.*“ (S. 491), wonach man in Antioquia mit lebendem und totem Menschenfleisch, also

lebenden oder toten Gefangenen zu handeln pflegte, und zwar in einer Weise, die mancherorts einer „carnicería pública“ glich. In ähnlichem Sinne übermittelt Oviedo (II, S. 455), daß man zwischen Guaca und Nore Stammesfremde zur Verzehrerung gegen Gold eintauschte, und das gleiche schreibt Velasco (S. 414, 415) über Antioquia und Caramanta, in welch letzterem die Opfer meist aus Ancerma stammten. Andererseits glaubt Velasco zu wissen, daß die Bewohner Ancermas, die er irrümlich für Nichtkannibalen hält, ihre Kriegsgefangenen anderweitig verkauften, was Castellanos (S. 507) von den Catío weiß. Diesen Nachrichten gegenüber, die immerhin der Augenzeugenbericht der „*Varias not.*“ stützt, beruht Herreras Angabe (Déc. V, S. 244), es habe in der Gobernación de Popayán öffentliche Fleischerläden für Menschenfleisch gegeben, wahrscheinlich auf einer phantasievollen Auslegung Ciezas (S. 365), der lediglich schreibt, daß die Fülle der Trophäen (in Nore) an Fleischereien erinnere. Bei Escobar (S. 72) finden wir diese Schilderung auf Antioquia und bei Gottfriedt (S. 88) gar auf die Quimbaya bezogen wieder.

Als historischer Kern dieses Berichtsmotivs mag gelten, daß zwischen Ancerma und den Catío einerseits, Caramanta und Nore andererseits ein Austausch lebender oder toter Kriegsbeute gegen Gold vorkam, der wohl in dem Mangel an eigenen Gefangenen begründet war. Er ist ein Beleg für die Beschränkung des Kannibalismus auf Stammesfremde und hat ein entferntes Gegenstück im Muisca-Lande von Bogotá, wo reisende Händler Indianerknaben aus dem östlichen Tieflande zu Opferzwecken zum Verkauf anboten.

III.

Angesichts des Entsetzens, das der Kannibalismus der Caucavölker den Europäern einflößen mußte, ist es erstaunlich, daß die alten Autoren auf die Motive der Anthropophagie in ihren zahlreichen und eingehenden Schilderungen kannibalischer Bräuche nahezu gar nicht eingegangen sind. Selbst ein so hervorragender Beobachter wie Cieza versagt gegenüber einer solchen Auslegung und beschränkt sich in einem einzigen Falle darauf, die Verzehrerung von Menschenfleisch damit zu erklären, daß man es schmackhaft gefunden habe (S. 377). Allerdings begnügt sich auch ein moderner Forscher mit der Auslegung, daß die Caubabewohner „aus Liebhaberei für Menschenfleisch Anthropophagen waren“ (Friederici, Die Behandlung, S. 84). — Obwohl wir bei einer solchen Feststellung nicht stehenbleiben können, hat Cieza (S. 380; vgl. Herrera, Déc. VI, S. 75) Recht, wenn er die kannibalischen Sitten, in diesem Falle der Lile, aus alter Tradition erklärt. Eine andere Stelle, an der Herrera (Descr., S. 39) vom Kannibalismus der Arma spricht, wird von seinen Abschreibern über die Vorlage hinaus dahin erweitert, daß Grausamkeit das Motiv der Anthropophagen gewesen sei (de Bry, S. 40/41; Gottfriedt, S. 87. — Außer diesen dürftigen Versuchen einer Auslegung — das naheliegende Motiv der Sühne wird im Falle der landesverräterischen Inés von Castellanos (S. 525) nicht erkannt — kommt einzig der Hunger als Erklärung des Kannibalismus vor.

Den berechtigten Kern stellt hierbei die Hungersnot in Popayán (1537) dar, die tatsächlich zu einer Menschenverzehrerung riesigen Ausmaßes führte (Andagoya, S. 440; Cieza, S. 383 und Salinas, S. 372/73; Herrera, Déc. VI, S. 124; Piedrahita, S. 115). Während hier ohne Zweifel, wenn auch sicher auf vorhandener kannibalischer Grundlage, der Hunger zu verzweifelter anthropophagen Exzessen führte, haben wir in keinem anderen Falle einen Beleg dafür, daß Nahrungsorgen zu einer Verzehrerung

von Menschenfleisch Anlaß gegeben hätten. Piedrahitas (S. 113) gedankenlose Behauptung, die Bewohner von Cali „se sustentaban de carne humana“, fällt natürlich nicht ins Gewicht, und Palominos Angabe (fol. 212 r.), die Oloma und Manipo hätten sich aus Hunger über die Lile hergemacht, ist ein Mißverständnis, wie die Darstellung desselben Vorganges bei Cieza (S. 377) beweist, nach dem die gebirgsbewohnenden Stämme mit den Lile fertigwerden und sie verzehren konnten, weil diese von Hunger erschöpft waren. Ausdrücklich abgelehnt werden ernährungswirtschaftliche Motive des Kannibalismus, und zwar in Beziehung auf Antioquia, von Escobar (S. 72), während noch ein neuerer Forscher, Restrepo Tirado (Quimbayas, S. 35), das Menschenfleisch als „base de su alimentación“ und „alimento favorito“ aller Stämme mit Ausnahme der Quimbaya bezeichnen zu können glaubt!

Eine Erklärung des Kannibalismus im Caucatal hat selbstverständlich nicht von einem einmaligen Ausnahmefall wie einer Hungersnot auszugehen, sondern von einem Merkmal, das allen anthropophagen Erscheinungen des behandelten Gebietes gemeinsam ist: von der Eigentümlichkeit, daß Gegenstand des Kannibalismus die Kriegsoffer waren, d. h., auf seinen ursprünglichen Kern zurückgeführt, daß der Krieger den Krieger aß. Von hieraus haben wir eine Brücke zu dem mehrfach angeführten Brauch der Pijao hin, den Simón (S. 11), wie folgt, beschreibt: „los quales entre las demas abominaciones que tiene(n), o tenian (porque ya ay pocos, o ninguno) era vna, que en señalandose vno con valentia en la guerra, o en otra ocasion, lo matauan con grande gusto del valiente, y lo hazian pedazos, y dauan vno a comer a cada vno de los demas Indios, con que dezian se hazian valientes, como aquel lo era.“ Es ist bemerkenswert, daß wir es hier mit der einzigen Motivangabe zu tun haben, die als Eigenaussage der Eingeborenen figuriert — neben der Angabe, die Cieza (S. 380) aus Cali bringt, und die den Kannibalismus aus überkommener Tradition erklärt. Wenn Cieza auch der Bedeutung des Vätererbes für das Beharren im Kulturwandel damit Ausdruck verleiht, wird die Frage nach dem Ursprung kannibalischer Bräuche doch nur auf entferntere Generationen zurückverlegt. Die einzige an den Kern der Erscheinung rührende Aussage bleibt Simóns Pijao-Notiz, und die Nutzanwendung, die wir daraus auf den Kannibalismus der Caucaleute ziehen können, kann nur sein, daß der Krieger den Krieger verzehrte, um dessen Kraft zu der seinen zu machen. Die Vermutung, daß eine magische Kraftsteigerung der Urgrund der anthropophagen Bräuche war, findet durch eine Reihe von Tatsachen Bestätigung, die am ehesten unter Zugrundelegung einer solchen Erklärung zu deuten sind.

Die verbreitete Sitte, die Schädel, die mit Asche gefüllten Häute oder andere Körperteile verzehrter Feinde als Trophäen zur Schau zu stellen, deren Verbreitung in diesem Zusammenhange nicht nachgewiesen werden soll, fällt für eine Auslegung des Kannibalismus weniger ins Gewicht.

Daß es sich bei der Verzehrung von Menschenfleisch um etwas anderes handelte als um einen Vorgang ernährungswirtschaftlicher Art wird für einen bestimmten Bereich durch die ausgesprochen zeremonielle Tötungsart nahegelegt, bei der das Opfer willig niederzuknien oder das Haupt zu beugen hatte und dann einen Keulenschlag auf den Hinterkopf erhielt. Diese mit auffallender Übereinstimmung für die Vertreter des kannibalischen Kerngebietes der Carrapa, Picara, Paucura, Pozo und Arma belegte Zeremonie ist nicht mit einem üblichen Schmause vereinbar, sondern begleitete einen Vorgang, dessen Wurzel in geistigen Bereichen lag.

In dieselbe Richtung weist es, daß wir für einige Stämme (die Arma, Paucura und Quimbaya) Belege haben, daß kannibalische Akte mit hohen

Festen und kultischen Feiern zusammenfielen oder sich gar auf solche Tage beschränkten. Grundlegend ist hier wieder Ciezass Bericht (S. 372), nach dem in Arma und Paucura die Tötung gemästeter, also in ihrer Kraft gesteigerter Gefangener an hohen Festen erfolgte. Diese Darstellung wird von Herrera (Déc. VI, S. 170) für Paucura übernommen und danach von Piedrahita (S. 293) irrtümlich auf die Pozo bezogen; an anderer Stelle (Descr., S. 39) wertet Herrera Ciezass Aussage für Arma aus, doch mit der Verwässerung, daß die Tötung selber ein großes Fest gewesen sei, was von de Bry (S. 41), Gottfriedt (S. 87) und Velasco (S. 416) übernommen wird. Nicht durch Augenzeugen gestützt ist die Aussage Escobars (S. 72), daß die Tötung der mit Gefangenen erzeugten Kinder in Antioquia (Nore) an Festtagen vollzogen worden sei. Dagegen ist wieder Cieza Zeuge dafür (S. 375), daß bei den Quimbaya kannibalische Akte überhaupt nur aus Anlaß hoher Feste vorkamen (übernommen von Herrera, Déc. VI, S. 176, und Piedrahita, S. 296). Für Arma, Paucura und die Quimbaya ist also gesichert, daß nicht, wie Herrera fälschlich interpretiert, die Tötung und Verzehrer der Gefangenen als solche ein Fest gewesen ist, sondern daß die Verzehrer menschlicher Körperteile an Feiertagen erfolgte, woraus sich ebenfalls eine Brücke zwischen Dingen ergibt, die anscheinend doch in einer magischen und religiösen Vorstellungswelt begründet waren. So betrachtet, stellt auch die Haltung von Gefangenen in Käfigen etwas anderes dar, als was sie meist aufgefaßt worden ist: die Zurückstellung von Opfern, die bei guten Kräften gehalten wurden, um im Zusammenhange mit kultischen Feiern einer Kraftsteigerung der Menschen oder der Götter zu dienen.

Im Sinne einer solchen Kraftsteigerung durch Einverleibung fremder lebender Kraft liegt es auch, daß man in Arma, Caramanta, Iraca und Guacuceco — wenigstens beschränken sich die Belege hierauf — das Opfer bei lebendigem Leibe zerstückelte und die noch krafterfüllten Körperteile zu sich nahm. Vielleicht gehört hierher alle Verzehrer von Menschenfleisch in rohem Zustande, wie sie bei den Carrapa, Picara und Pozo, in Arma, Caramanta, Iraca, Guacuceco und wenigstens in Teilen Antioquias üblich war. Die gleiche Vorstellung lag dem Brauch der Carrapa, Picara, Pozo und Antioquias zugrunde, wo man nach Tötung oder Betäubung des Opfers unverzüglich sein Blut trank und vorzugsweise das Herz verzehrte, weil Herz und Blut im besonderen als Bewahrer der „*valentia*“ galten, die auf die Teilnehmer am antropophagen Akte zu übertragen war. Nicht ausgeschlossen auch, daß die Zeremonie des Keulenschlags im Kerngebiet des Kannibalismus planmäßig nur auf Betäubung und nicht auf Tötung zielte, wie Cieza (S. 372, und Quito, S. 117, 159) nahelegt, um eine Einverleibung noch mit Leben erfüllter Organe zu gewährleisten.

Schließlich wird der dem Kannibalismus der Caucaleute innewohnende Sinn durch das Vorkommen kultischer Menschenopfer in den gleichen Gebieten offenbar. Grundlegend ist der Augenzeugenbericht Ciezass (S. 372), daß in Arma wie in Paucura jeden Dienstag zwei Menschen dem „Teufel“ geopfert worden seien — eine Darstellung, die er an anderer Stelle (S. 371) für Arma dahin ergänzt, daß das herausgerissene Herz der Gefangenen dem „Teufel“ geopfert und das übrige von der Kultgemeinde verzehrt worden sei. Ciezass Schilderung wird von Herrera (Déc. VI, S. 170) für Paucura gebracht, wo jeden Dienstag die Opferung zweier Menschen vor einem hölzernen Götterbilde geschah, das mit ausgebreiteten Armen der aufgehenden Sonne zugewendet war, und wird von Piedrahita (S. 293) wieder irrtümlich auf Pozo bezogen; indes glaubt auch Oviedo (IV, S. 143) zu wissen, daß die Pozo Menschenopfer vor Götterbildern verrichteten. Nur unter Vorbehalt möchte ich auch die Angabe Velascos (S. 414) wieder-

geben, der von „Antioquia“ sagt, daß man Menschen kaufte, um sie den Göttern zu opfern und selbst zu essen, eine Aussage, die sich wohl auch auf Arma und Paucura bezieht. Mit demselben Vorbehalt sei Oviedos Annahme (IV, S. 143) vermerkt, daß man in Arma vor nicht weniger als 49 hölzernen Götterbildern Menschen geopfert habe. Auf jeden Fall werden solche Opfer zum Zwecke der Götterspeisung durch Ciezas Augenzeugenbericht für Paucura und Arma sichergestellt, denen als ebenso unzweifelhaft der Augenzeugenbericht der „Descr. Anc.“ (S. 412) zur Seite steht, wonach in Caramanta und Cartama hölzerne Götterbilder menschliche Herzen zur Speise erhielten.

Friederici (Die Ethnographie, S. 289) hat also richtig erkannt, daß die Bewohner des Caucales zum Teil Menschenopfer nach Art der Azteken hatten. Mit Sicherheit weisen die Quellen dies für Arma, Paucura, Caramanta und Cartama aus. Eine solche Götterspeisung setzt aber den Glauben an die kraftübertragende Wirkung des Genusses von Menschenfleisch voraus. Die Götterspeisung ist, wenigstens im Caucale, hier und dort auf dem Nährboden von Vorstellungen erwachsen oder eingewurzelt, die gleicherweise dem Kannibalismus der Menschen zugrunde lagen — man denke nur an das verbindende Merkmal, daß man Menschen und Göttern Herzen zur Speise gab. Mehr noch als die zuvor erwähnten Gesichtspunkte (zeremonielle Tötung, Verbindung mit kultischen Festen, lebendige Zerstückelung und rohes Verzehren lebenswichtiger Teile) liefert die stellenweise Ausweitung des Kannibalismus zur Götterspeisung uns die letzte Erklärung der Anthropophagie.

Zusammenfassend können wir sagen, daß sich — abgesehen von dem Ausnahmefalle in Popayán, wo der Kannibalismus im engeren Sinne eine Verzerrung in das Ernährungswirtschaftliche erfuhr — als Urgrund der Anthropophagie im Caucale der Gedanke magischer Kraftübertragung erweist. Nur stellenweise hat diese Auffassung zu eigentlichen Menschenopfern als einer Götterspeisung geführt. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß weithin eine Entfernung von diesem Ausgangspunkte eingetreten und der Kannibalismus zu bedeutungsloser Sitte geworden war. Das Ausmaß des Schlachtens läßt darauf schließen, daß ein lustbetonter Hang zum Kannibalismus um sich gegriffen hatte, — ohne daß sich die magische Wurzel der Menschenverzehrung verkennen ließe.

Kerngebiet des Kannibalismus war eine Zone des mittleren Caucales, die von Carrapa bis Antioquia reicht. Innerhalb ihrer bestehen zwei Untergebiete mit je einer kennzeichnenden Tötungsart: der zeremoniellen Tötung durch Keulenschlag (Carrapa, Picara, Paucura, Pozo, Arma) und der Zerstückelung (Arma, Caramanta, Iraca, Guacuceco). Das Verzehren von Körperteilen in rohem Zustande beschränkt sich nahezu auf diese Gebiete, kommt aber in beiden gleicherweise vor, nämlich in Carrapa, Picara, Pozo, Arma, Caramanta, Iraca, Guacuceco und Antioquia; hierunter ist uns die Einverleibung von Herz und Blut für Carrapa, Picara, Pozo und Antioquia bezeugt. Menschenopfer mit Darreichung des Herzens an die Gottheit wurden in Paucura, Arma, Caramanta und Cartama geübt. Eine Mästung von Gefangenen in Käfigen kam nur in Paucura und Arma und in ausdrücklicher Verbindung mit kultischer Opferung vor; sie geschah also nicht, wie Friederici (Die Behandlung, S. 119) meint, „nur um den Menschen wohlgefällig zusein“, sondern im Gegenteil nur im Dienste der Götter.

Die Kulturschicht, der die meisten der genannten Merkmale angehören, stellt eine mittlere Phase der Entwicklung im Caucale dar. Unter Beschränkung auf die Tatbestände des Kannibalismus kann man sagen, daß in dem hier untersuchten Bereich die Landschaft Avurra und die Coconuco Vertreter einer älteren, kannibalismusfreien Kulturschicht ge-

wesen sind. Umgekehrt leiten Paucura und Arma. Caramanta und Cartama ihren Kannibalismus hinüber in die jüngere Welt eines die Pflanzerkultur durchsetzenden Herrentums, dessen kultischer Ausdruck ein sich in hölzernen Bildnissen widerspiegelnder Götterhimmel war:

Das Bild wäre unvollständig, wenn wir nicht der traurigen Rolle gedenken würden, welche die ersten Vertreter der abendländischen Gesittung auf diesem Boden spielten. Nicht genug damit, daß sie die Eingeborenen von Bluthunden zerfleischen ließen, sie verbrannten und pfälhten, an den Haaren aufhingen oder aufs gräßlichste verstümmelten, worüber Friederici (Der Charakter, I) erschütternden Aufschluß gibt. Dennoch wären sie in ihrer geringen Zahl mit dem heldenhaften Widerstande, mit dem die meisten Stämme die Unabhängigkeit ihrer Heimat verteidigten, nicht fertig geworden, hätten sie sich nicht der Hilfe der Eingeborenen selber bedient. Da sie die Bedeutung des Kannibalismus im Caucatal bald erfaßt hatten, schlossen sie mit einzelnen Stämmen Bündnisse ab, mit der Verabredung, daß die Eroberer alles Gold, die indianischen Hilfstruppen aber alle gefallenen und gefangenen Gegner ungestört zur Verzeehrung erhielten. Unter dieser Bedingung traten die Carrapa gegen die Picara in Robledos Dienst, und beide zusammen halfen dann bei der Niederwerfung der Pozo. Diese wiederum wurden zur Unterwerfung der Paucura dienstbar gemacht, dann aber die Paucura ihrerseits zu einem Rachezuge in Pozo eingesetzt — eine Menschenhatz, deren des tieferen Sinnes nicht entbehrendes Ende schließlich darin bestand, daß die Pozo den von Benalcázar hingerichteten Marschall Robledo ausgruben und verzehrten. Gerade diese Vorgänge, wobei die Spanier Anstifter eines zahlenmäßig verheerenden Kannibalismus gewesen sind, gaben dem jungen Cieza Gelegenheit zu seiner eingehenden Beobachtung. Die geistlichen Begleiter der Spanier aber mußten sich als einflußlose Zuschauer damit begnügen, die Frevler an der Menschheit mit Wirkung in einer anderen Welt von der selbstverständlichen Haftung für ihre Schandtaten loszusprechen. Vor dem Urteil der Geschichte aber sind die Zivilisatoren des Caucatal's Vertreter eines barbarischeren Herrentums als etwa die Könige von Tunja und Bogotá, welche die Festigkeit ihrer Paläste auf Fleisch und Blut einiger geopferter Mädchen gründeten, während jene die Herrschaft des christlichen Abendlandes auf Tausenden kannibalischer Opfer errichteten. Mag der Kannibalismus der Caucavölker uns unverständlich und in seinen Einzelheiten entsetzlich sein, so muß ihnen doch die Gerechtigkeit widerfahren, daß ihre Bräuche den sittlichen Anschauungen ihres Stammes und denen ihrer Opfer entsprachen, während das Verhalten der Conquistadoren, gemessen an den von ihnen mit Füßen getretenen Auffassungen ihrer Heimat, unsittlich war.

Angegebenes Schrifttum.

- Aguilera, Miguel: La antropofagia de las tribus americanas, in Boletín de Historia y Antigüedades, Bogotá 1937.
- Andagoya, Pascual: Relacion de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra firme ó Castilla del oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, escrita por el Adelantado . . . , in Coleccion de los viages y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, Tomo III. Madrid 1829.
- Andree, Richard: Die Verbreitung der Anthropophagie, in Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig 1873. Leipzig 1874.
- (Anonym): Descripcion de los pueblos de la provincia de Ancerma. In: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía. Tomo III. Madrid 1865 (zitiert: „Descr. Anc.“).
- (Anonym): Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayan. Ebenda, Tomo V. Madrid 1866 (zitiert: „Varias not.“).

- Bry, Johann Dietherich de: Zwölffter Theil der Newen Welt / Das ist: Gründliche vollkommene Entdeckung aller der West Indianischen Landschaften . . . beschrieben / Durch Antonium de Herrera. Frankfurt 1623.
- Castellanos, Juan: Elegías de Varones ilustres de Indias. In: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo IV. Madrid 1852.
- Cieza de Leon, Pedro: La Crónica del Perú. In: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XXVI. Madrid 1853 (zitiert: Cieza).
- Guerra de Las Salinas. In: Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo LXVIII. Madrid 1877 (zitiert: Cieza, Salinas).
- Guerra de Chupas. In: Colección de documentos inéditos para la historia de España. Tomo LXXVI. Madrid 1881 (zitiert: Cieza, Chupas).
- La guerra de Quito. In: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XV. Madrid 1909 (zitiert: Cieza, Quito).
- Cuervo Marquez, Carlos: Orígenes etnográficos de Colombia, Estudio presentado ante el Segundo Congreso Científico Panamericano 1917.
- Douzième Volume de la Geographie Blauiane, contenant L'Amerique, qui est la V. partie de la terre, Amsterdam chez Jean Blaeu, 1663 (zitiert: „Douzième“).
- Escobar, Jerónimo: Relation de . . . dans laquelle il rend compte . . . de l'état des pays qui forment le gouvernement de Popayan etc., in Ternaux-Compans. Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amérique, Paris 1840.
- Fernandez de Oviedo y Valdés, Gonzalo: Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Madrid 1851/55.
- Fernandez de Piedrahita, Lucas: Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada. Antwerpen 1688.
- Friederici, Georg: Die Ethnographie in den „Documentos Inéditos del Archivo de Indias“. In: Globus, Bd. 90, 1906 (zitiert: Die Ethnographie).
- Über die Behandlung der Kriegsgefangenen durch die Indianer Amerikas. In: Seler-Festschrift, Stuttgart 1922 (zitiert: Die Behandlung).
- Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer. Bd. I. Stuttgart 1925 (zitiert: Der Charakter).
- Gottfriedt, Johann Ludwig: Neue Welt Und Americanische Historien. Frankfurt 1631.
- Herrera, Antonio: Descripción de las Indias Occidentales. Madrid 1730 (zitiert: Herrera, Descr.).
- Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. Madrid 1726/30 (zitiert: Herrera, Déc. . .).
- JanBon, Johannes: Nieuwen Atlas, ofte Werelt Beschryvinge ende volkome afbeeldinge van verscheyde Coninckrycken, Landen ende Provintien. Tweede Deel. Amsterdam 1638.
- Joyce, Th. A.: South American Archaeology. London 1912.
- Koch, Th.: Die Antropophagie der südamerikanischen Indianer. In: Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. 12. Leiden 1899.
- Laet Joannes de Nieuwe Wereldt Ofte Beschijvinghe van West-Indien. Leiden 1630.
- Las Casas, Bartolomé: Apologética Historia de las Indias. In: Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Tomo XIII. Madrid 1909.
- López de Velasco, Juan: Geografía y descripción universal de las Indias, rescopilada por el cosmógrafo-cronista . . . desde el año de 1571 al de 1574. Madrid 1894 (zitiert: Velasco).
- Palomino, Alfonso: Informacion veridica de lo obrado en las provincias de Quito y Popayan, Anhang zu Las Casas, Brevisima relacion de la destruicion ect., Paris 1822.
- Posada-Arango, Andrés: Essai ethnographique sur les aborigènes de l'état d'Antioquia, en Colombie. In: Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, II Série, I. Paris 1873.
- Preuß, K. Th.: Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten. Königsberger Dissertation, 1894.
- Restrepo Tirado, Ernesto: Estudios sobre los aborígenes de Colombia. Bogotá 1892 (zitiert: Aborígenes).
- Los Quimbayas, Bogotá 1912 (zitiert: Quimbayas).
- Sardella, Juan Baptista: Relación del descubrimiento de la provincias de Antiochia por Jorge Robledo. In: Colección de documentos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía. Tomo II. Madrid 1864.
- Sarmiento, Pedro: Relación del viaje del capitán Jorge Robledo a las provincias de Ancerma y Quimbaya. Ebenda, Tomo II. Madrid 1864.
- Simón, Pedro: Primera parte de las Noticias historiales de las Conquistas de tierra firme en la Indias Occidentales. Cuenca 1626.
- Waitz, Th.: Anthropologie der Naturvölker. 4. Teil. Leipzig 1864.

Die Himmelsreise der caraïbischen Medizinmänner.

Von

Friedrich Andres-Bonn.

In manchen apokalyptischen und apokryphen Schriften des hellenistischen Zeitalters, in verschiedenen gnostischen Traktaten¹⁾, ja noch in der Lebensbeschreibung Mohammeds²⁾ findet sich, wenn auch im einzelnen Falle mit einigen Veränderungen, das Motiv von der Himmelsreise, von dem Aufstieg der Seele durch die Planetensphären bis zum höchsten Himmel, wo ihr bestimmte Offenbarungen zuteil werden. Diese Himmelsreise ist von jener zu unterscheiden, welche die Seele bei dem Tode des Menschen, nach ihrer Trennung vom Leibe unternimmt, um vor den Thron Gottes zum Gericht zu gelangen. Hier handelt es sich um die in gewissem Sinne mystisch-ekstatische Vorstellung, daß frommen Menschen der Aufstieg zu Gott und in die Himmelsregion schon während des irdischen Lebens möglich ist. Damit ist dann meist die Vorstellung verbunden, daß die Seele durch bestimmte, die Ekstase herbeiführende Praktiken in die Himmelsphären sich erheben kann. Bousset hat darauf hingewiesen, daß die Vorstellungen von den beiden Himmelsreisen in einem gewissen Zusammenhang stehen: die Ekstase, vermöge deren man sich in diesem Leben durch die Himmelsphären zur Region des höchsten Gottes erhebt, ist ja nichts anderes als eine Vorwegnahme des Aufstieges der Seele zu Gott nach dem Tode des Menschen³⁾.

Bei den Berichten über die Himmelsreise der Seele, wie sie sich in den oben genannten apokalyptischen und gnostischen Schriften und in einigen Mysterienkulten der hellenistischen Zeit finden, handelt es sich also darum, daß es einzelnen Menschen möglich ist, daß ihre Seele noch während des irdischen Lebens in die Himmelsregion emporsteigt und daß dieser Aufstieg stufenweise durch die einzelnen Himmelsphären hindurch, und zwar mit Hilfe von gewissen Praktiken, auch mit Hilfe von Rauschtrank sich vollzieht, wobei die Seele in Ekstase, in Trance versetzt wird, bei der sie glaubt, die Auffahrt in die Himmelsregionen gemacht zu haben. So wird erzählt, um nur ein von Bousset beigebrachtes Beispiel anzuführen, daß Ardâ-Virâf, der Frömmste unter den sieben frömmsten Mazda-Gläubigen, von diesen in der Zeit der Religionserneuerung in den Himmel gesandt wird, um von Ormuzd Offenbarung über die wahre Religion zu erhalten und daß man ihm zu diesem Zwecke einen Becher mit in Ekstase versetzendem Getränk zu trinken gibt, worauf Ardâ-Virâf für sieben Tage in einen Starrkrampf versinkt und seine Seele, von Srosh und Atar geleitet, durch die Himmelsräume wandert. Bousset hebt hervor, daß die Ardâ-Virâf-Apokalypse von altpersischen Vorstellungen und Anschauungen durchtränkt ist und daß sie zeigt, daß diese Art der Ekstase häufiger geübt sein muß⁴⁾.

¹⁾ W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele. Archiv für Religionswissenschaft Bd. 4 (1901) S. 136—169; 229—273.

²⁾ B. Schrieke, Die Himmelsreise Muhammads. Der Islam Bd. 4 (1916) S. 1—30. Die Arbeiten Boussets und Schrieke enthalten wertvolle bibliographische Hinweise auf Parallelercheinungen. — Vgl. Blochet, Études sur l'histoire religieuse de l'Iran II. Rev. Hist. Rel. Bd. 40 (1889) S. 1—25; Vgl. in den Vorträgen der Bibliothek Warburg 1928/29 über die Vorstellungen der Himmelsreise der Seele die Vorträge von R. Hartmann über die Himmelsreise Muhammads (S. 42—65) und von H. Kees, über die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben (S. 1—20). Leipzig-Berlin 1930. ³⁾ Bousset a. a. O. S. 136. ⁴⁾ Bousset a. a. O. S. 160f.

Mit der Idee der Himmelsreise der Seele sind in dem Bereich der oben genannten Literatur und auch in den Mithras-Mysterien¹⁾ einige andere Elemente verknüpft, nämlich die Annahme einer bestimmten Anzahl von Himmelsphären. In der älteren Schicht dieser Vorstellungen, die Bousset auf eranischen Einfluß zurückführt, sind es drei oder vier, später sind es sieben Himmelsphären, entsprechend der Siebenzahl der Planeten, nachdem sich babylonischer Einfluß auf diese Vorstellungen geltend gemacht hatte. Dann würde als achte Schicht (die Ogdoas) die Region angesehen, in der der höchste Gott throne. Andere Vorstellungselemente sind, daß den aufsteigenden Frommen himmlische Kleider geschenkt werden, daß sich der Seele bei ihrer Himmelfahrt böse Dämonen feindlich und hindernd in den Weg stellen, daß Salbung mit Öl ihr für die Reise Kraft gewährt²⁾. Aus den verschiedenen Belegen, die Bousset in seinem Aufsätze zusammengetragen hat, sei ein merkwürdiger Zug erwähnt, der sich in den eranischen Quellen findet, daß der Seele des Frommen, die nach dem Tode aufwärts schwebt, ein schönes Mädchen, das Ebenbild seiner guten Taten, Worte und Gedanken begegnet, worauf sie dann in drei bzw. vier Stationen vor Ahura Mazda's Thron gelangt³⁾.

Wenn also in einigen Berichten über solche Himmelsreisen zwar der ekstatische Charakter dieser Himmelfahrt angedeutet und auch die Mitwirkung von Rauschgetränken betont wird, durch deren Genuß die Seele in jenen Trancezustand gebracht wird, in dem sie die Himmelfahrt zu unternehmen meint, so bieten diese Berichte doch keine ins einzelne gehenden Angaben über die Technik, mit der diese Erlebnisse herbeigeführt werden. Es ist längst bekannt, daß bei den Primitivvölkern, bei denen sich Schamanismus⁴⁾ und ähnliches findet, ganz entsprechende Vorstellungen und Vorgänge lebendig sind. Wenn es nun für alle in das Gebiet übernormaler Erkenntnis fallende Erscheinungen, die oft ungenau mit dem Sammelnamen „mystisch“ bezeichnet werden, gilt, daß man bei ihnen zu unterscheiden darf zunächst die psychischen Vorgänge, ferner die Weltanschauung, die den Untergrund für diese mystischen Erlebnisse bildet, und schließlich die Erklärung, die der Ekstatiker selbst für seine Erlebnisse gibt, so wird man es doppelt begrüßen, wenn uns ein eingehender Bericht geboten wird, aus dem sich nicht nur ergibt, welcher Art die Erlebnisse sind, die sich bei solcher Himmelsreise abspielen, sondern auch die Weise, wie diese seelischen Vorgänge bewirkt worden sind, und der Charakter der Ideenwelt, der Weltanschauung, auf Grund deren diese Erlebnisse als möglich angesehen werden.

Über die Himmelsreise in dem Einweihungskurs der pujai-Männer der Medizinmänner der caribischen Indianer in Holländisch-Guayana liegen nun solche Berichte vor, die uns in ausführlicher und relativ guter Art die Vorgänge beschreiben, durch die der Glaube an die Möglichkeit und Tatsächlichkeit solcher Himmelsreisen bedingt ist. A. Ph. Penard⁵⁾, der mit seinem Bruder F. P. Penard lange Zeit unter den Indianern gelebt

¹⁾ Bousset a. a. O. S. 167ff. Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 3. Aufl. Leipzig 1923 S. 124f.

²⁾ Bousset a. a. O. S. 139f.

³⁾ Bousset a. a. O. S. 156.

⁴⁾ Die überaus reiche Literatur über Schamanentum kann hier nicht angeführt werden. Für die psychologische Seite des Schamanismus sei hingewiesen auf K. Zucker, *Psychologie des Schamanisierens*, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* Bd. 150 (1934) S. 693—714 (mit Literaturangaben). — L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris 1938 S. 25ff.

⁵⁾ A. Ph. Penard, *Het pujai-geheim der Surinaamsche Caraïben*; in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* Bd. 84 (1928) S. 625 bis 671. Im folgenden zitiert mit: „Penard, *Bijdr.*“.

hat und mit ihm in der dreiteiligen eigenartigen Schrift: „Die menschenfressenden Anbeter der Sonnenschlange¹⁾“, ihre Forschungen über die Caraïben, insbesondere auch über ihre Religion und Mythologie dargelegt haben, ist es später gelungen, von einem Medizinmann den genauen Verlauf des Kursus zu erfragen, in dem er zum Medizinmann herangebildet wurde, und damit die Nachrichten zu ergänzen, die er bereits früher in einer kleinen in Paramaribo erscheinenden Wochenschrift „De Periscoop“ über den caraibischen pujai-Mann gebracht hatte. Was die Brüder Penard berichtet haben, konnte der tüchtige exakte Forschermissionar Ahlbrinck²⁾, der durch 12 Jahre hindurch dort seine Forschungen gemacht und ihre Ergebnisse in seiner gediegenen caraibischen Enzyklopädie niedergelegt hat, nachprüfen und ergänzen. Seine Berichte und die der Brüder Penard, verbunden mit den durch C. H. de Goeje³⁾ mitgeteilten Auszügen aus den Penardschen Artikeln im Periscoop, ebenso wie die Abhandlung von Roth⁴⁾, sind die Quellen, die im folgenden zur Darstellung der Himmelsreise des caraibischen Medizinmannes herangezogen werden sollen. In dem beschränkten Raume dieses Artikels ist es nicht möglich und darum auch nicht beabsichtigt, die Parallelen zu dieser Erscheinung auch nur zu nennen, geschweige auch nur kurz zu behandeln; ich behalte mir dies für eine spätere Untersuchung an anderer Stelle vor, vor allem auch den Vergleich der hier behandelten Himmelsreise des caraibischen Medizinmannes mit nordamerikanischen Parallelen und mit Erscheinungen, die sich bei Meskalin-Ver suchen eines meiner Schüler, J. Friedrichs ergeben haben, über die er in Kürze einen Bericht vorlegen wird.

A. Ph. Penard umschreibt Stellung, Aufgabe und Tätigkeit des pujai-Mannes folgendermaßen⁵⁾: „Der pujai ist der Priester und Arzt der Caraïben oder Kalienjas von Suriname. Der älteste pujai ist zugleich Oberhäuptling und Ratsmann. Die Indianer betrachten ihn als die personifizierte Erfahrung; er ist der Herr der Geister. Er führt den Kampf gegen den Tod und das Verderben; er ist auch der größte Widersacher der modernen Kultur, hinter deren Maske er das hohnlachende Antlitz des Materialismus sieht. Er ist ein zweiter Großvater (tamusi) für seine Dorfgenossen, die ihn auch darum so nennen. Er muß der Führer sein und als solcher ein Vorbild von Mut und Aufopferung.“

Ahlbrinck nennt ihn püyéi und übersetzt das Wort mit Geisterbeschwörer⁶⁾. Wenn auch das Heilen von Krankheiten die Hauptfunktion des püyéi ist, so deckt die Übersetzung „Geisterbeschwörer“ auch diese Funktion. Denn da nach der Auffassung dieser Indianer jede Krankheit von bösen Geistern verursacht ist, so muß der, der einen Kranken heilen will, den bösen Geist austreiben und seinen schädigenden Einfluß auf den

¹⁾ F. P. Penard und A. Ph. Penard, De menschetende aanbidders der Zonnenslang. 3 Teile. Paramaribo 1907/08. — A. Ph. Penard, Het onbegrepen geloof. Paramaribo 1917.

²⁾ W. Ahlbrinck, Encyclopaedie der Karaïben. Behelzend taal, zeden en gewoonten dezer Indianen. Amsterdam 1931. (Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks Bd. 27 Nr. 1.) Im folgenden zitiert mit „Ahlbrinck, Enc“. — W. Ahlbrinck, Carib Life and Nature, in: Proceedings of the 21 st International Congress of Americanists, I; den Haag 1924, S. 217—225. — W. Ahlbrinck, Over de geesten en geestenbezweerders bij de Karaïben, in: Het Missiewerk Bd. 7 (1925/26) S. 83—88; 144—145.

³⁾ C. H. de Goeje, A. Ph. Penard, Over inwijding en wereldbeschouwing der Karaïben, in: De Westindische Gids Bd. 11 S. 276—286.

⁴⁾ W. E. Roth, An inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana-Indians, in: 30. Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1908/09. Washington 1915 S. 103—386.

⁵⁾ Penard, Bijdr. 625.

⁶⁾ Ahlbrinck, Enc. 399; vgl. seinen Artikel über „püyéi“, Enc. 399—408.

Kranken unwirksam machen. Dazu muß er einen starken Geist in sich haben, der es mit den bösen Geistern aufnehmen kann. Wer nun Arzt, d. h. Geisterbeschwörer werden will, muß dafür sorgen, daß in ihm gute, starke Geister Wohnung nehmen. Die Initiation zu diesem Beruf soll also das Eingehen der guten Geister in den Mediziner und die Fähigkeit in ihm bewirken, daß er mit den guten Geistern in Verbindung treten kann¹⁾.

Für die Wirksamkeit des Glaubens an die Geister²⁾ in der Tätigkeit des Mediziners und damit auch für seine Einweihung ist von grundlegender Wichtigkeit die Überzeugung der Caraiben, daß eine Art magischer Anziehungskraft zwischen zwei Dingen besteht, die eine Ähnlichkeitsbeziehung miteinander haben. Wenn der Caribe zwischen zwei Dingen eine Beziehung wahrnimmt, sei es eine wesentliche, wie zwischen Vater und Kind, Mann und Frau, zwischen Zwillingen, sei es eine akzidentelle, wenn z. B. zwei Dinge dieselbe Farbe, dasselbe Aussehen haben, dann schreibt er dieser Beziehung eine zauberhafte Wirksamkeit zu, die sich darin äußert, daß die beiden Dinge nach Vereinigung miteinander streben. Sie rufen einander, sie suchen sich gegenseitig und teilen einander ihre Eigenschaften mit. Gemäß diesem Glauben meinen die Caraiben, um einen Fall einer wesentlichen Beziehung herauszugreifen, daß, wenn ein Zwilling stirbt, der andere bald im Tod ihm folgen wird. Bei einem Fall akzidenteller Beziehung, nämlich, daß der Feuerfächer Wind zu dem Feuer weht, glauben sie, daß zwischen dem Feuerfächer und dem Winde eine Beziehung besteht, daß also der Fächer den Wind herbeirufen kann, daß man danach, wenn man starken Wind, wie z. B. beim Roden eines Waldstückes durch Feuer nötig hat, einfach einen Feuerfächer bei diesem Waldstücke aufhängt³⁾.

Die Beschwörung der Geister, also das eigentliche Wirken der pujai-Männer beruht auf diesem Prinzip. Eine Pflanzenart Turara, die als Beschwörungsmittel gebraucht wird, deren Blätter weiß sind, wird angewandt, um das Wasserschwein zu verzaubern, dessen Haar auch weiß ist⁴⁾. Will jemand Geisterbeschwörer werden und mit Hilfe des in einer bestimmten Pflanze befindlichen starken guten Geistes andere und zwar schädliche Geister bezwingen, so muß er den Geist dieser Pflanze sich einverleiben, und dies wird in dem Einweihungskursus der Mediziner bewerkstelligt.

Wenn diese Neigung zur Vereinigung, die zwischen einander ähnlichen Dingen gemäß den eben genannten caraibischen Anschauungen besteht, vereitelt wird, wenn dem Cariben Dinge seiner Umwelt ganz oder z. T. unbegreiflich sind, dann glaubt er, daß in diesem Falle ein sehr mächtiger Einfluß wirksam und daß dieser Einfluß seinem eigenen Können überlegen ist. Dann wird dieser Einfluß personifiziert und zu einem Geist. Der

¹⁾ Ahlbrinck, Enc. 399; Roth, a. a. O. S. 326ff. A. Ph. Penard gibt in seinem Artikel in den Bijdragen Notizen über die Namen und Funktionen dieser Geister. Da das Eingehen auf die Geisterwelt der Caraiben nicht zum eigentlichen Gegenstand dieser Abhandlung gehört und da Ahlbrinck auf Grund seiner genau sprachlichen Untersuchungen auf Fehler in der Deutung Penards hinweisen kann, so sei auf Einzelheiten in bezug auf den Geisterglauben nur insoweit eingegangen, als dies für die Darstellung der Initiation des Mediziners der Caraiben Bedeutung hat. Ahlbrinck macht darauf aufmerksam, daß das von Penard zur Bezeichnung von Geistern gebrauchte Wort „jumu“ richtiger „yuman“ heißen muß und soviel bedeutet wie „Vater“: tamun yuman heißt soviel wie „Vater des Tabaks“ (Enc. 441). Für Geist werden die Wörter yoroka und okatombo verwendet.

²⁾ Penard, Bijdr. 625ff.; passim. Ahlbrinck, Enc. unter yoroka (S. 551ff.) und okatombo (S. 330). Vgl. Ahlbrinck in: Het Missiewerk Bd. 7 S. 83ff.; 144ff. Roth a. a. O. S. 148—270.

³⁾ Ahlbrinck, Carib Life and Nature, S. 222—225. Enc. (unter „morán“ S. 298ff.).

⁴⁾ Ahlbrinck, Enc. S. 474. S. 299, A. 4.

Caraïbe ist überzeugt, daß an solchen Plätzen und in solchen Dingen ein mächtiger Geist lebt. Als solche Dinge, von denen der Caraïbe sich in dem angegebenen Sinne betroffen fühlt, führt Ahlbrinck u. a. an: die Undurchdringlichkeit des Waldes, die dunkle Tiefe des Wassers, den breiten Fuß eines majestätischen Berges, eine Pflanze, die wegen ihrer Ausmaße oder ihrer starken Würze oder ihrer giftigen Säfte außergewöhnlich ist. Demzufolge werden alle diese Plätze und solche Dinge als von Geistern bewohnt betrachtet. Ist der Platz anmutig, so wohnt dort ein guter Geist, ist er schreckenerregend, dann kann dort nur ein böser Geist wohnen. Tabak und Pfeffer, die starke und nützliche Pflanzen sind, haben einen guten Geist in sich¹⁾.

Wenn der Caraïbe sich die bösen Geister vorstellt, dann folgt er seiner Vorstellungskraft und seinem Denken: die Geister gleichen den Menschen. Böse Geister haben einen mißgestalteten Körper oder wenigstens einen häßlichen Körperteil. Gute wie böse Geister haben dieselben Neigungen und Affekte wie die Indianer. Sie lieben Schmuck, Verzierungen, Wohlgerüche; so steigt der gute Geist Tukayana gerne eine Leiter herab, die bemalt, mit Vogelfedern geschmückt und mit alakuseri-Balsam eingerieben ist²⁾.

Mit diesen Anschauungen über die magische Wirkung der Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen und über die Geister gehen parallel die caraibischen Ansichten über das Erkennen³⁾. Für den Caraïben gibt es drei Arten der Erkenntnis: zunächst das Erkennen im wachen, normalen Zustand; die so gewonnenen Erkenntnisse lassen sich jeder Zeit nachprüfen und feststellen, ob sie der Wirklichkeit entsprechen. Eine zweite Erkenntnisart ist das Erkennen im Traum⁴⁾, dem der Caraïbe volle Wirklichkeit zuschreibt, sei es unmittelbare, sei es sinnbildliche. Infolgedessen ist es möglich, daß der Caraïbe zu einer Handlung übergeht, die nichts anderes ist als die Konsequenz dessen, was er im Traum gesehen hat (ein Caraïbe machte sich auf, um einen Mann zu erschlagen, von dem er geträumt hatte, er habe ihn beleidigt). Die dritte Art des Erkennens ist das Erkennen im „begeisterten“, im hellseherischen Zustand, in dem der Medizinmann wirksam ist, einer Art von Trance. Die Beobachtungen über diese Art des Erkennens, die Penard in der Zeitschrift *De Periscoop*, die mir nicht zugänglich war, veröffentlicht hat, faßt de Goeje in folgenden Sätzen zusammen⁵⁾:

„In diesem Zustand kann der pujai-Mann keine materiellen Gegenstände sehen; aber er kann hören und fühlen. Er sieht die überirdischen Wesen, mit denen er umgeht, wie Bilder in einem Traum, obwohl sie von den Traumgestalten verschieden sind. Dieses Wahrnehmen in einer geistigen Welt wird als ein ‚Aufsteigen‘ bezeichnet. Bei dem Lehrling, nicht aber bei dem fertigen, eingeweihten pujai ist der Leib alsdann in einem Zustand, der einer Ohnmacht gleicht. Die Einweihung des pujai-Mannes geht also darauf hinaus, in dem Lehrling dieses hellseherische, dieses trancehafte Erleben und Schauen hervorzurufen, ihn also zu diesem ‚Aufstieg‘ in die Himmelsregion der Geister zu bringen.“ Das ist aber nicht wesentlich verschieden von dem, was in den zu Anfang dieses Aufsatzes genannten Fällen der hellenistischen, apokalyptischen und Mysterien-Himmelsfahrten genannt worden ist.

Über die Art, wie dieses Ziel in dem pujai-Kursus erreicht wird, gibt Penard auf Grund der Mitteilungen, die ihm der pujai-Mann Maliwajau

1) Ahlbrinck, Enc. S. 399.

2) Ahlbrinck, *Carib Life and Nature* S. 225.

3) de Goeje a. a. O. S. 276ff.

4) Penard, *Bijdr.* 626ff. Vgl. den Bericht eines anderen pujai-Mannes bei Ahlbrinck, Enc. 400ff.

5) de Goeje a. a. O. S. 277f.

über seine Erlebnisse bei seiner Einweihung unter der Leitung des Meisters Akumawai gemacht hat, folgende Schilderung¹⁾:

Die Vorbereitungen zu dem Initiationskursus bestanden zunächst in dem Bau einer für die damaligen 6 Kandidaten genügend geräumigen, mit Palmblättern gedeckten Hütte, in der sie tagsüber in den Hängematten zu liegen, nachts zu singen und zu tanzen hatten, in dem Verfertigen eines Drehgestells, in dem die Kandidaten rundgewirbelt werden konnten, in dem Anlegen eines neuen Tabaksfeldes, dessen Blätter zur Bereitung des Tabakswassers benötigt waren, in dem Schnitzen einer Bank aus Zedernholz, welche die Form eines Kaimans hatte und die vor der Hütte stand; auf ihr saßen abends die Lehrlinge, um die Unterweisungen des Meisters entgegenzunehmen. Jeder Lehrling mußte sich außerdem seine Medizinrassel und den ca. 2 m hohen Zauberstab herstellen. Für jeden der Kandidaten war ein junges Mädchen, das die Reife erlangt hatte, aber unberührt sein mußte, bestimmt, das für den ihm zugewiesenen Kandidaten das Tabaksgetränk zu besorgen und ihn an jedem Abend am ganzen Leibe mit roter Farbe zu bemalen hatte; diese jungen Mädchen standen unter der Aufsicht einer Meisterin, einer älteren Frau. Für jeden Lehrling ließ die Meisterin durch die Mädchen je 12 neue Schalen aus Ton backen, die mit der Figur der Wendeltreppe bemalt waren, damit durch dieses Zeichen der Königsgeier-Großvater, einer der Hauptgeister, günstig gestimmt würde. Diese Schalen waren dazu bestimmt, daß die Lehrlinge auf ihnen im Trancezustand gleichsam schwebend wandelten.

Der Kursus, von dem Penard berichtet — die einzelnen Meister werden sowohl der Zeit als auch den Einzelheiten der Ausführung nach ihre Kurse verschieden gestaltet haben — umfaßte 24 Tage und Nächte, während derer die Lehrlinge in der geschlossenen Unterrichtshütte wohnen mußten. Auf eine Unterrichtsperiode von dreimal 24 Stunden, während derer sie die drei Nächte hintereinander tanzend und singend, die Tage in der Hängematte liegend verbringen mußten, folgten 3 Tage Ruhe. Während dieser Ruhezeit mußten die Lehrlinge jeden Tag mit Pfeffersaft in den Augen auf der Kaiman-Bank sitzen und andächtig auf die Lehren des Meisters lauschen, wobei er unter die Kandidaten, wie er dies abends während der Unterrichtsperiode tat, die guten Geister verteilte, als ob sie Dinge wie Speise und Trank wären²⁾.

Nachdem für die erste Unterrichtsnacht alles von den pujai-Mädchen in der Hütte bereitgestellt war, gab der Meister den Lehrlingen den Zauberstab in die Hand und führte sie in die Hütte ein³⁾. Dort mußten sie nach seiner Anweisung längere Zeit einen raschen Rundtanz zum Klappern der Rassel und unter bestimmten eintönigen, beständig wiederholten Gesängen ausführen, wobei sie charakteristische Bewegungen derjenigen Tiere, die in den Liedern erwähnt wurden, nachahmen mußten. Dann setzten sie sich auf die Bank und erhielten Unterricht über die verschiedenen Geister, über die bösen, wie über die guten. Der Geist, der als „Königsgeier-Großvater“ bezeichnet wird, wurde besonders eingehend beschrieben: Er habe das Aussehen eines nackten Indianers mit einem besonders gütigen Ausdruck; er sei es, der den im „Begeisterungszustande“ befindlichen Tabaksmeisterlehrling auf seiner Wendeltreppe zu den Himmelsregionen der verschiedenen Wesen führe und ihn mit den guten Seelen und Geistern bekannt mache. Durch den Mund dieses Geistes spreche der Tabaksmediziner mit dem

¹⁾ Penard, Bijdr. S. 626ff.

²⁾ Penard, Bijdr. 629f.

³⁾ Abbildungen einer Hütte, in die sich der Mediziner zum Beschwören der Geister zurückzieht, und eines davor befindlichen Mediziners siehe bei Roth a. a. O. S. 34 und bei Ahlbrinck, Enc., Bilderanhang, S. 12, 123 und von Kaimanbänken S. 80ff.

„Indianer-Großvater“, d. h. dem Schöpfer, dem höchsten Wesen¹⁾. Es würde nun hier zu weit führen, den Inhalt der einzelnen Gesänge, die vielfach Lebensweise und Bewegungen bestimmter Tiere schildern, wobei die Tanzbewegungen die Bewegungen dieser Tiere nachahmten, und die dabei ausgeführten Tänze auch nur kürzest zu beschreiben. Es sei nur erwähnt, daß in der ersten Nacht der zweiten Unterrichtsperiode den Lehrlingen beigebracht wurde, wie sie in dem Trancezustand und durch ihn sich in Jaguare und in Fledermäuse verwandeln und wie sie wieder zu pujais werden sollten²⁾.

Jedenfalls sind sowohl in der ersten, als auch in den folgenden Unterrichtsperioden die Mittel, mittels derer die Kandidaten in den Begeisterungszustand gebracht werden, in dem sie in den Himmel aufsteigen, die gleichen:

1. An den Unterrichtstagen ist ihnen absolutes Fasten auferlegt: sie bekommen tagsüber nichts zu essen und zu trinken. Abends dürfen sie nur das Tabakswasser, den Takinisafft und ein wenig Kasiri-Wein trinken, soweit es ihnen der Meister reichen läßt. Damit ist die physiologische Grundlage für Hungervisionen und Hungerhalluzinationen geschaffen.

2. Den ganzen Tag über liegen sie, hungrig, müde von der durchwachten und zum großen Teil durchtanzten Nacht schweigend in der dunklen Hütte in der Hängematte.

3. Abends erhalten sie nach der Unterweisung über die Geister und über die Beziehungen des pujai zu ihnen soviel Schalen Tabakswasser zu trinken, als sie nur herunterbringen, (später ein wenig Takini-Saft), und ein kleines Quantum kasiri(= Kassave)-Wein. Außer dem Tabakswasser, das sie trinken, müssen sie abendlich 2 Tabaksblätter, z. T. gekaut, z. T. ungekaut in den leeren Magen hinunterschlucken. Wenn die narkotisierende Wirkung des getrunkenen Tabakswassers noch nicht ausreichte, so kommt noch hinzu das beständige Rauchen langer Zigarren während des Unterrichts, den der Meister ihnen gibt³⁾. Durch dieses Trinken des Tabakswassers, das Essen der Tabaksblätter und das Rauchen soll der Lehrling den Tabaksgeist in sich hineinziehen und seinen Geist mit dem des Tabaks vereinigen.

4. Während des Unterrichts über die Geister haben die Lehrlinge die Augen voll Pfeffersaft, den der Meister ihnen in die Augen träufelt.

5. Dazu kommt noch eine gewisse erotische Spannung, von deren Wirkung Penard allerdings nichts berichtet, die ebenfalls wohl dazu beiträgt, daß die jungen Lehrlinge in einen anormalen, übererregten Zustand kommen: jeden Abend, vor dem Tanzen, wird jeder der Lehrlinge von dem ihm zugeordneten Mädchen am ganzen Leibe mit roter Farbe schön bemalt; dadurch sollen die Lehrlinge in den Augen der Geister schön und wohlgefällig werden, damit diese sich zu dem Kandidaten gerne hingezogen fühlen. Mit den Lehrlingen zu tanzen und zu singen und in der Hütte aufzuhalten, ist den Mädchen aber nicht gestattet.

Durch die Einwirkung aller dieser Vorgänge, den Genuß des Tabaks, das lange Rundtanzen, die eintönige Wiederholung der Gesänge und das Hungern entsteht in den Lehrlingen ein überreizter, an Schwindel grenzender Bewußtseinszustand, in dem das normale Funktionieren des Bewußtseins ausgeschaltet ist, so daß in ihnen durch diese beständige Fremd-

¹⁾ Die Caraïben glauben an ein Höchstes Wesen; siehe bei Ahlbrinck, Enc. unter dem Namen Kapu, Himmel als Wohnsitz des Höchsten Wesens S. 207 und unter Tamusi, das vor allem Name für Gott ist, Ahlbrinck, S. 454f.

²⁾ Penard, Bijdr. 644f.

³⁾ Über die Sorten des Tabaks und die Arten, wie die Caraïben ihn verwenden, siehe Ahlbrinck, Enc. S. 453f.

und Selbstsuggestion halluzinatorische Visionen entstehen, die nach der oben beschriebenen Eigenart der caraibischen Psyche von den Lehrlingen für wirklich gehalten werden.

Daß diese Visionen genau den Lehren entsprechen, die in dem Unterricht von dem Meister übermittelt werden und die völlig auf der Eigenart des caraibischen Glaubens beruhen, ist nicht zu verwundern, ebenso wenig, daß diese Halluzinationen für wahre Erlebnisse angesehen und damit auch in den Medizinmännerkandidaten die Überzeugung gegründet wird, daß sie wirklich den Aufstieg in die Himmelsregionen gemacht haben.

Ahlbrinck kann noch ergänzend äußere Hilfsmittel angeben, durch die diese suggestive Behandlung und die Rauschwirkung gesteigert wird¹⁾:

„In der fünften Nacht (des ihm von seinem Gewährsmann beschriebenen Kursus) bekommen die Lehrlinge gar nichts; selbst das Tabakswasser wird ihnen vorenthalten. Sie müssen in dieser Nacht ganz leicht sein; darum dürfen sie weder essen noch trinken. Der pujai-Meister soll sie doch nach oben bringen, zu dem Großen Geist. Er wird sie über die Wolken hinaufführen, wo der Große Tabaksbaum „tamun undi“ steht, die Mutter des Tabaks (tamun yuman). Während des Tages hat der Meister für die bevorstehende Himmelfahrt verschiedene Seile gespannt, einige nur ein wenig über dem Boden, andere etwas höher. In dieser Nacht, also der fünften, müssen die Lehrlinge auf den Seilen tanzen, was kein Kunststück ist; denn auf die höher gespannten Seile dürfen sie die eine Hand legen. Sie dürfen die Hand auf die Seile legen, sie dürfen die Seile aber nicht festhalten. In der anderen Hand halten sie die Rasseln. Um Mitternacht, nach dem Lufttanz steigen sie auf. Der Meister legt ihnen ans Herz, daß sie alle gleichmäßig zurückkehren. Würde einer von ihnen die Zeit verfehlen, so würde keiner von ihnen zurückkehren. Mit lautem Plumps stürzen sie nach einiger Zeit denn auch alle zusammen auf die Erde und in das Kamp zurück.“ Ahlbrinck fügt diesem Bericht seines Gewährsmannes hinzu: „Ich denke, daß sie wegen Erschöpfung von den Seilen herab auf den Boden schlagen.“

Wenn Ahlbrinck diesen Beitrag zu der Technik der „Himmelfahrt“ bringt, so widmet Penard ein ganzes Kapitel dem Berichte seines Gewährsmannes über die Fahrt durch die Himmelsregionen bis zum „Kreuzpunkt von Leben und Tod“; darin ist näheres über die Art der Himmelsregionen gesagt²⁾).

Vorbereitet waren die Kandidaten nicht nur durch die vorausgegangenen Unterrichtstage mit ihren Erregungen durch das Hungern, durch die Unterweisungen, durch das lange nächtliche Rundtanzen und durch das Trinken der vielen Schalen Tabakswasser, sondern auch durch den an diesem Abend ihnen vorgeschriebenen Genuß von zwei Kalebassen besonderen Tabakspapps³⁾. Sie gerieten bald unter den berauschenden Einfluß dieser Medizin, und sie glitten „begeistert“ von der Kaiman-Bank ab. Maliwiaju erzählte, wie er äußerst benommen plötzlich in das Geisterreich geriet. Ein wunderschönes Licht strahlte aus der Höhe auf seinen Leib herab. Er sah eine nackte Rothaut vor sich; dieser Tukajana (Geist) sprach freundlich zu ihm: „Komm, pujai-Lehrling! Du sollst himmelwärts geführt werden auf der Treppe des Königsgeier-Großvaters; es ist nicht weit!“ Mit einem Schritt brachte dieser Geist den Maliwiaju zu einer Wendeltreppe. Dort stand bereits ein anderer Tukajana, der ihn erwartete und dem er sich vollkommen anvertraute. Beide stiegen vorsichtig die Treppe empor, erreichten also sicher das erste Stockwerk des Himmels. In dieser Geister-

¹⁾ Ahlbrinck, Enc. S. 401, Nr. 15.

²⁾ Penard, Bijdr. 646ff.

³⁾ Penard, Bijdr. 646.

region besuchten sie sowohl einfache Dörfer von Naturvölkern, als auch prächtige Städte von Kulturvölkern (von Weißen, Chinesen usw.).

Nun folgt in dem Berichte, den Penard von seinem Gewährsmann bekommen hat, eine bunte Beschreibung der Visionen der verschiedenen Geisterarten und ihrer Wohnbezirke, die zweifellos den Schilderungen entsprechen, welche der Lehrmeister von den Geistern und ihren Wohnungen und ihrem Treiben in den Unterrichtsstunden den schon halb in übernormalem, im Erregungszustande befindlichen Lehrlingen gegeben hatte. Aus der Schilderung der Begegnung mit den im Himmel wohnenden Geistern ist hervorzuheben, daß Maliwiaju mit dem ihn führenden Geist am Ufer der überirdischen Amana stehen blieb, die als ein wunderschönes, herrliches Mädchen aus dem Strome auftauchte, der ihren Namen trug und die ihn mit wunderschönem Gesang einlud, ihr zu folgen. Sie sprangen in das Wasser und verschwanden mit diesem reinen, schönen Wesen in der Tiefe. Da er ihr dort in ihrem Reiche versichern konnte, daß er nie von ihren Lieblingstieren aß, war sie ihm wohlgeneigt¹⁾. Penard setzt die Schilderung dann fort:

„Beseelt durch Amana, zog Maliwiaju mit seinem Tukajana weiter. Ein kleiner Schritt in den Wellen brachte ihn an die gewünschte Seite ihres Flusses: er befand sich an dem Kreuzpunkt von Leben und Tod; er konnte zu Fuß nach dem leuchtenden Komambe (dem Abendlosen) wandeln oder nach dem dunkeln Emanbe (dem Morgenlosen) klimmen. Ihn beschlich abwechselnd ein Gefühl von Freude und von Schmerz. Entschlußlos schaute er um sich hin²⁾.“ (Komambe ist das abendlose Paradies.)

Ob hier gemeint ist, daß durch die narkotischen Mittel der Kandidat in die Gefahr gerät, daß er nicht mehr zu sich kommt, daß er durch diese Mittel vergiftet ist und daß er beinahe tatsächlich an den Wendepunkt vom Leben zum Tode gerät?

Maliwiaju berichtete, daß der ihn führende Geist ihm auch Belehrungen über das Los der Seele nach dem Tode gab³⁾; diese sind nichts anderes als ein Spiegelbild der ihm vor dem Trancezustand gegebenen Unterweisungen und der sittlichen Anschauungen, die in dem Stamme gelten. Es bleibt allerdings die Möglichkeit bestehen, daß die in solchem Trancezustand überreizte und eigenartig arbeitende Phantasie die einzelnen Elemente der Vorstellungen des Volksglaubens an die Geister und der gebotenen Belehrungen zu halluzinatorisch geschauten und gestalteten bunten Bildern zusammenfügt.

Von dem Erwachen aus dem Begeisterungszustande, in dem die Himmelsreise angeblich erlebt wurde, wird in dem Berichte, den Penard mitteilt, folgendes gesagt: „Äußerst befriedigt kehrte Maliwiaju seinen Weg wieder zurück. Er stieg die Wendeltreppe mit seinem Tukajana herab, der auf der untersten Stufe plötzlich verschwand. Maliwiaju fühlte, daß er durch jukukon gebissen wurde: sein Meister hatte ihm zart ein mit schwarzen Ameisen gefülltes Netz auf Stirn und Bauch gedrückt⁴⁾.“ Durch diesen Ameisenbiß wurden sie alle aus ihrer Trance aufgeweckt. Sie setzten sich auf die Bank und begannen dem Meister zu erzählen, was sie erlebt hatten. Nur einer der Lehrlinge schwieg, und nach der Ursache seines Schweigens befragt, antwortete er einfach, daß er nicht „begeistert“, sondern wirklich bewußtlos gewesen sei; er wolle lieber liegen bleiben, denn alles drehe sich ihm vor den Augen. Während die anderen aus dem

¹⁾ Über die Begegnung mit Amana: Penard, Bijdr. 649f.; über Amana selbst, die von einem Indianer als Wassergeist bezeichnet wurde, Ahlbrinck, Enc. 79. Roth, a. a. O. S. 251f.; wo die Gestalt der Amana abweichend von der Darstellung bei Penard geschildert wird.

²⁾ Penard, Bijdr. S. 650.

³⁾ S. 651ff.

⁴⁾ S. 652.

Himmel zurückgekehrten Lehrlinge sich auf Geheiß ihres Meisters in Armadillen und dann wieder in pujais verwandelten, lag Albert totbleich auf dem Boden. Er nahm keine Notiz von dem, was um ihn vorging. Sein Zustand schien lebensgefährlich zu sein; der Meister untersuchte ihn und deutete Alberts Zustand dahin, daß böse Geister diesen Kandidaten mit Macht festhielten; würde er das pujai-Studium weiter fortsetzen, so würde es mit ihm einen schlimmen Ausgang nehmen. Für den Mißerfolg Alberts hatte der Meister folgende Erklärung: Da alle Familienmitglieder der Kandidaten während des Kursus die caraïbischen Keuschheitsvorschriften streng beobachten müssen, weil sonst die bösen Geister ihren Verwandten, der den Kursus mitmacht, schädigen, und da Albert viele Verwandte hatte, glaubte der Meister, irgend jemand aus dem Verwandtenkreise Alberts habe etwas Verbotenes begangen und so die Rache der bösen Geister gegen Albert herausgefordert. Ja, der Meister befürchtete, daß starke böse Geister allen, die in der Kursushütte sich aufhielten, auflauern würden. Darum beendigte er diesen Tabaksmeisterkursus; die Lehrlinge wüßten ja jetzt genug, um sich selbst weiterzubilden. Ein Flammentanz beendigte diesen Kursus¹⁾.

In der zweiten Unterrichtsnacht der vierten Unterrichtsperiode wurde noch ein anderes Mittel angewandt, durch das die Kandidaten den Aufstieg in die Himmelsregionen erlangen sollten, und zwar unternahmen sie die Himmelsreise diesmal nicht gemeinsam miteinander, sondern einzeln der Reihe nach²⁾. Um Mitternacht kroch der erste der Lehrlinge in das Drehgestell, das von dem Dachbalken der Hütte herabhängt. Seine Kollegen drehten unaufhörlich das Gestell rund, wobei der Eingeschlossene sang: „Pujai Alanapali's Drehgestell wird mich zum Himmelsgewölbe bringen. Ich werde Tukajana's Dorf von innen sehen.“ Sobald das Tau, an dem das Gestell hängt, bis zum äußersten zusammengedreht ist, wird es losgelassen; die Windungen des Seils beginnen sich aufzudrehen und zwar immer schneller, und mit schwindelerregender Schnelligkeit dreht sich das Gestell um: „der darin sitzende Lehrling erreicht wieder die erste Himmelsphäre oder richtiger: er gerät zum zweiten Male in Begeisterung, d. h. während dieser rasenden Drehungen und unter dem Einfluß des getrunkenen Tabakswassers gerieten die Lehrlinge wieder in den Trancezustand, in dem sie die Visionen der Himmelsphären und der dort wohnenden Geister hatten“³⁾.

¹⁾ S. 653f.

²⁾ S. 654ff.

³⁾ Über ähnliche Vorgänge in den antiken Mysterienkulten werde ich an anderer Stelle handeln. Es sei hier nur hingewiesen auf die Erklärung, die H. Fühner in seinem Aufsatz: „Solanazeen als Berausungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie“ (Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie, Bd. 111 (1926) S. 281 bis 294) über die Vorgänge schreibt, durch die nach den Berichten von Lukian und Plutarch die Pythia in Delphi heilschend wurde: „Mit feierlichem Ornate angetan trank sie aus der heiligen Wasserader, kaute Lorbeerblätter und Gerste und bestieg dann den heiligen Dreifuß im Adyton des Tempels, der über einem heute nicht mehr vorhandenen Erdsplatt aufgestellt war, aus dem anscheinend Dämpfe emporstiegen. Der Zustand der Verückung der Pythia kündigte sich durch Schäumen des Mundes und krampfhaftige Zuckungen des Körpers an, worauf sie dann die nur den eingeweihten Priestern verständlichen Weissagungen von sich gab. Den Grund der Verückung der Pythia sahen die Alten vielfach, jedenfalls schon der Stoiker Chrysippos, in dem unterirdischen Luftstrom, einem ‚divinus adflatus‘, wie ihn Cicero nennt, von dem heute Lewin (Phantastica S. 135) annimmt, daß er Schwefelwasserstoff enthielt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein Teil der Wirkungen in Delphi auf dieses Gas zurückzuführen ist. Wichtiger aber erscheint mir für die Auslösung der Ekstase das Kauen der Lorbeerblätter, die natürlich allein zu solcher Wirkung auch nicht befähigt waren, dagegen wenn sie zusammen mit dem Kraute Apollinaris, der Bilse, gekaut wurden, denn der Zustand, in den die delphische Pythia geriet, scheint mir vollkommen dem zu entsprechen, der ausführlich bei dem peruanischen Indianer (S. 287) nach Genuß des Tongatrankes geschildert.

Aber außer dem Tabaksgeist sollte ihnen noch der Takini-Geist einverleibt werden, damit sie auch über diesen starken Geist zur Bekämpfung der bösen Geister bei der Heilung der Kranken verfügen könnten¹⁾. Darum erhielt jeder an dem ersten Nachmittag des Takini-Kursus von dem Meister zwei kleine Kalebassen des giftigen Takini-Saftes, den er aus diesem Baum gezapft hatte, zu trinken. „Zitternd und bebedend lagen sie danach in ihrer Hängematte, von dem Takini-Fieber, das bis zum Ende dieses Kursus dauerte, geschüttelt.“ In ihrem Takini-Delirium sahen sie allerlei geheimnisvolle Lichtchen um sich herumflackern. Während der drei Nächte dieses Kursus wirkte der Meister für seine Schüler: mit Gesängen und mit dem Schütteln der Rassel rief er die guten Geister auf sie herab.

Penards kurze Bemerkungen über die Wirkungen des Takini-Saftes erfahren eine wichtige Ergänzung durch Ahlbrinck: Auch er berichtet nach seinen Gewährsmännern, daß die Probe, der Takini-Kursus nicht so lange dauerte wie die Probe und der Kursus für die Heranbildung des Tabakpujai-Mannes. Das Quantum von Takini-Saft, einer milchartigen, aus dem Takini-Baum abgezapften Flüssigkeit, das jeder der Lehrlinge trinken mußte, betrug zwei kleine Kalebassen. Die starken Wirkungen dieses Giftes auf die Körper der Lehrlinge wurden von dem Meister aber dem Anfall böser Geister zugeschrieben. Mit dem starken Geist, der in dem Takini-Baum sich befindet, stehen viele andere Geister, gute und böse in Verbindung. Einer dieser guten Geister ist z. B. Kwatta (*Ateles peniscus*, der Schlingeraffe); böse Geister dieses Baumes sind andere Tiere. Der Kaiman ist teils gut, teils böse. Die bösen Geister fallen über den Kandidaten her, der den Saft dieses Baumes getrunken hat: zuerst bekommt er ein Gefühl, als ob er das kalte Fieber habe; er beginnt zu zittern. Die Caraïben erklären diesen Fieberanfall als einen Überfall, den die bösen Geister auf den Takinisaf-Trinker machen, indem sie an seiner Hängematte rütteln, ihn an seinem Leibe zerren, ihn hier und dort stechen, so daß er in diesem schrecklichen Fieberanfall, der als Geisterangriff angesehen wird, zu schreien beginnt. In seiner Hängematte zittert er so stark und wirft er sich so herum, daß das Blätterhaus, an dessen Balken die Hängematte hängt, zusammenstürzen würde, wenn es nicht fest auf seinen Pfosten stünde. Ist diese erste Fiebernacht vorüber, dann kann der so zugerichtete Takinisaf-Trinker nicht mehr gehen, sondern nur noch kriechen²⁾. — Der Verlauf der Einwirkungen des Takini-Saftes scheint der zu sein, daß zuerst eine euphorische Stimmung eintritt, in der sich die halluzinatorischen Visionen von einer Reise in den Himmel, die bei dem Tabakswasser-Trinken eintraten, wiederholen, daß danach aber die schädlichen Wirkungen des Giftes: kaltes Fieber, Schüttelfrost, Lähmungserscheinungen sich einstellen.

Wie stark unter den Caraïben der Glaube an die Möglichkeit der Himmelsreise der Medizinmänner, an ihre Macht über die Geister und damit an ihre Heilkraft, ja fast an ihre Wunderkraft in früheren Zeiten war, das zeigt sich in den Volkserzählungen, die Ahlbrinck anführt und in denen von Medizinmännern früherer Zeiten erzählt wird, daß sie mit ihren leiblichen Augen die bösen Geister, welche um einen Kranken weilten, sehen und daß sie eben Verstorbene wieder ins Leben zurückrufen konnten. Sie betasteten

wurde.“ S. 289. Vgl. die Wirkungen des Peyote: V. Petrullo, *The diabolic Root. A study of Peyotism, the new indian religion, among the Delawares*. Philadelphia 1934 (mit der Literaturangabe zu diesem Phänomen). Vgl. auch A. V. Reko, *Magische Gifte. Rausch- und Betäubungsmittel der Neuen Welt*. Stuttgart 1938. — In: *American Anthropologist* Bd. 36 (1934), die Aufsätze von W. Z. Park, *Paviotso Shamanism* (S. 98—113) und A. J. Hallowell, *Some empirical aspects of Northern Saulteaux Religion* (S. 389—404).

¹⁾ Penard, *Bijdr.* 656ff.

²⁾ Ahlbrinck, *Enc.* S. 403, Nr. 32.

den Toten in der Lebergegend und stellten fest, ob noch ein wenig Leben in ihm war. Dabei rauchten sie eine sehr lange Zigarre, bliesen den tief eingeatmeten Rauch auf die genannte Körperstelle, worauf der Tote sich rührte, rauchten ihn zum zweiten, zum dritten Male an, worauf der Tote aufstand¹⁾.

Wie lebendig die Anschauung war, daß der pujai zu Gott aufsteigen könne, geht auch aus folgender Erzählung hervor: Da viele Menschen starben, ging ein berühmter pujai-Mann zu Gott, und da er sehr unverschämt bei Gott anhielt, griff Gott zum Schwerte, worauf der pujai-Mann schleunigst wieder zur Erde zurückging und vorläufig nicht mehr in den Himmel emporstieg²⁾. Die interessanten Ausführungen Penards und Ahlbrincks, wie die Medizinmänner ihre Herrschaft über die Geister bei der Heilung von Kranken ins Werk setzen, müssen leider hier übergangen werden³⁾.

Die hier behandelten caraïbischen Berichte über die suggestive Art, wie den Kandidaten die Lehre von den Geistern und von dem Aufstieg der Seele des pujai-Mannes in die Himmelsregionen beigebracht wurde, und über die verschiedenen Mittel: Hungern, narkotisierende Tränke, Rundtänze, eintöniges Singen, wodurch eine Überreizung der Nerven und der Phantasie, eine Schwächung des Wachbewußtseins und dann halluzinatorische Visionen hervorgerufen werden, die auf dem mit so starker Suggestionskraft von dem Meister den Lehrlingen vorgetragenen Belehrungen über die Geister, ihre Kräfte und ihre Wohnungen beruhen, daß sie als Wirklichkeit und echtes Erleben angesehen wurden, lassen uns ahnen und mit Wahrscheinlichkeit auf Grund von Analogien schließen, wie wir uns das Entstehen der Vorstellung von der Himmelsreise in den zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnten Schriften und Mysterienkulten zu erklären haben⁴⁾. Jedenfalls ist auch in diesen Vorstellungskreisen der Glaube wirksam, daß Geister in den himmlischen Regionen neben Göttern und neben dem Höchsten Wesen wohnen, daß Krankheiten als böse Wirkungen von bösen Geistern ausgehen, daß diese bösen Geister von guten Geistern überwunden werden können, und daß es einzelnen Menschen möglich ist, mit diesen Geistern in Verbindung zu treten und mit ihrer Hilfe die schädlichen Einflüsse böser Geister zu überwinden und nützliche Offenbarungen zu erlangen. Die Praktiken, mit denen die caraïbischen Medizinmänner ihre Visionen von den himmlischen Regionen und den dort weilenden Geistern erwirken, tragen, — das sei hier nur kurz angedeutet, — doch ein wenig zur Erhellung der visionären Erlebnisse in den früher genannten Himmelfahrtsberichten und in den antiken Mysterienkulten bei. An anderer Stelle will ich näher auf diese Parallelen und auf die hier in Betracht kommenden psychologischen Probleme eingehen⁵⁾.

¹⁾ Ahlbrinck, Enc. 235 unter: Kumaka. Vgl. Penard, Bijdr. S. 670. Roth a. a. O. S. 346ff.

²⁾ Ahlbrinck, Enc. 408, Nr. 60.

³⁾ Über die Art des piaïens, d. h. das Beschwören der Krankheitsgeister und der bösen Geister: Penard, Bijdr. 665ff. und Ahlbrinck, Enc. S. 405f.

⁴⁾ Wertvolles Vergleichsmaterial zu dem hier behandelten Fragenkomplex bieten die Forschungen M. Gusindes über die Feuerländer; er handelt über die Medizinmänner der Selk'nam in dem 1. Band seiner „Feuerland-Indianer“, Mödling bei Wien 1931 S. 717—807 und über das Medizinmannwesen der Yamana in dem 2. Band, 1937, S. 1383—1435. Gusinde bringt in seinen beiden Bänden auch wichtige Beiträge zum Geisterglauben der Feuerländer.

⁵⁾ Erst nachträglich, nachdem diese Abhandlung bereits zum Satz gegangen war, erhielt ich sowohl durch Herrn Prof. B. Schrieke, Direktor des Völkerkundemuseums des Kon. Kolonial-Instituts zu Amsterdam als auch direkt durch Herrn C. H. de Goeje, den Haag, dessen Antwort auf meine Anfrage nach dem botanischen Namen des Takinibaums, der weder von Penard noch von Ahlbrinck angegeben ist: „Die Caraïben nennen den Baum takini, die Arowakken hiali oder hiari; wie ich (de Goeje) meine, sagen die Buschneger wohl takina, mama-wodoe

Türkische und mesopotamische Pflüge in ihrer kultur- geschichtlichen Bedeutung.

Von

E. Werth.

Die kulturgeschichtliche Auswertung des Pfluges ist bisher wohl hauptsächlich daran gescheitert, daß man entweder nur den Pflug als einheitliches Ganzes nahm und dementsprechend mit einem sehr einfachen Gefüge der alten Pflugbaukultur rechnete, dem naturgemäß auch ein ebenso einfacher geschichtlicher Werdegang zugrunde gelegen haben mußte, oder daß man sich — vielfach infolge zu enger Umgrenzung des Untersuchungsgebietes — über die geographische Verbreitung der verschiedenen Formen des Pfluges (falls man solche genügend zu unterscheiden versuchte) keine hinreichende Klarheit verschaffte. Die Erkenntnis, daß der Anbau von Getreide ursprünglich nur mit dem Pflugbau verbunden (dem Hackbau von sich aus fremd) ist, ließ von einer geographischen und historischen Analyse der Pflugformen auch wichtige Aufklärungen zur Geschichte unserer Getreidearten und damit der ganzen Landbaukultur erwarten.

In den folgenden Zeilen ist nun eine solche Analyse an vorderasiatischen Eingeborenenpflügen versucht worden¹⁾. Naturgemäß zerfällt ein solcher Versuch in einen sachlichen und einen theoretischen Teil (was allerdings nicht grundlegend für die äußere Disposition gewesen ist). Wenn ich nun auch behaupten darf, daß die sachlichen Abschnitte (Materialbeschreibung) manches Neue bieten dürften, so lege ich hier doch den

oder wodore, obwohl ich nicht glaube, daß die Buschneger den Saft dieses Baumes gebrauchen.

Nach Penards Beschreibung hat der Takinibaum rotfarbige Rinde, seine Blätter sind behaart und haben die Form eines Kalebassenlöffels. Der Takinibaum befindet sich dort, wo Berge sind; er wächst am Ufer und wird so groß wie ein Sternapfelbaum. Die Indianer zapfen seinen Saft erst, nachdem sie den Takingeist um Erlaubnis gebeten haben.“

H. Prof. Pulle, der Direktor des botanischen Instituts in Utrecht, gab auf Anfrage des H. de Goeje folgende Auskunft: „Ihrer Beschreibung entspricht einigermaßen das Genus Pausandra. Das ist eine Euphorbiacee mit rotem Milchsaft; die Blätter sind mit einigem guten Willen löffelförmig zu nennen, und sie sind auch etwas behaart. Außerdem haben die meisten Euphorbiaceen giftigen Milchsaft; auch ist Pausandra ein kleiner Baum.“

Herr Stahel in Paramaribo, der auf Bitten von H. de Goeje in Suriname sich um nähere Auskunft bemühte, konnte nichts Genaueres erfahren; es scheint, daß die Indianer sich fürchten, seinen Standort zu verraten und sich ihm zu nahen, da er ihnen als äußerst heilig und wegen seiner Giftigkeit als gefährlich gilt.

H. de Goeje weist darauf hin, es sei noch wichtiger, das zu bestimmen, was der eigentliche Giftstoff des Takinisafte sei, als den botanischen Namen; man müsse auch festzustellen suchen, in welcher Jahreszeit, evtl. wie oft man den Saft abzapfen solle. Ebenso bezeichnet er die Untersuchung als wichtig, welche Tabakart (oder -arten) als Trancemittel gebraucht werden, ob es jüngere Blätter sein, zu welcher Zeit sie gepflückt werden müssen, ob außer dem Nikotin noch ein anderer Stoff, und welcher, im Tabak sei, der den Trancezustand hervorruft? Sind vielleicht nur die Indianer, nicht aber die Europäer dafür empfänglich?

An dieser Stelle möchte ich herzlichen Dank aussprechen für liebenswürdige Hinweise und Auskünfte Herrn de Goeje, den Haag, und Herrn Prof. Schrieke, Amsterdam, für freundliche Hilfe bei der Beschaffung der Schriften der Brüder Penard Mej. L onie Ides, Tilburg, der Arbeiten Ahlbrincks Herrn Rektor Witte-
mann, den Haag.

¹⁾ Ich möchte auch bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen, dem Ministerium für Ernährung und Landwirtschaft wie der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft nochmals meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen für die wirksame Unterstützung, die sie mir zu meiner Reise in Vorderasien 1931 haben zukommen lassen.

Hauptwert auf die theoretischen Ausführungen, wie ich das auch gleich in der Überschrift dieses Aufsatzes auszudrücken versucht habe. Ich hoffe und glaube damit die Zustimmung des verehrten Jubilars zu finden, dem die vorliegenden Blätter gewidmet sind. War er doch einer der ersten, der den Mut hatte, umfangreiche Kulturbeziehungen über weltenweite Fernen hinweg festzustellen, und dem es gelungen ist, solche Beziehungen in mühsamer Einzelarbeit so eingehend zu begründen, daß sie längst zum sichersten und festesten Bestand unserer völkerkundlichen Erkenntnisse geworden sind.

Der südmesopotamische Pflug.

In ganz Südmesopotamien, d. h. in den dortigen Oasen des subtropischen Wüstengebietes, treffen wir auf Pflüge von sehr primitivem Gepräge. Es sind echte Grabstockpflüge, die dort wie es scheint das allgemein übliche Bodenbearbeitungsgerät darstellen. Sie sind schon von Kolde-
wey¹⁾, Prinz²⁾ und Meißner³⁾ abgebildet worden (Abb. 1). Die von mir



Abb. 1. Südmesopotamischer Pflug.
(Nach Meißner.)

beobachtete Form unterscheidet sich von den in diesen Abbildungen dargestellten Pflügen nur durch ein Stützholz (Versteifungsholz), das im oberen Winkel zwischen Sterze und Pflugbaum angebracht ist (Abb. 2). Das Exemplar unserer Abb. 2, das ich in der Oase Beled-Ruz, zwischen dem

Diyalla (der südlich von Bagdad in den Tigris fließt) und der persischen Grenze gelegen, aufnehmen konnte, zeigte die folgenden Maße: das ganze Gerät hat von der Spitze des Pflugbaumes (Deichsel) bis zur Sterzenhandhabe, die in Form eines Krückstockes in eine besondere Nute auf der rechten Seite der Sterze oben eingelassen und ange-nagelt ist, eine Länge von rund 2,50 m, die Sterze hat eine Höhe von knapp 1 m, wobei ca. 60 cm auf den senkrechten und gegen 50 cm auf den unteren, schräg nach vorn gerichteten Teil des einheitlichen, ziemlich schweren Holzstückes kommen. Der Pflugbaum, dessen vorderstes Drittel von vier Löchern (für verschieden hohe Einstellung des Pflugjoches) durchbohrt ist, ist hinten dem Sterze-Pflughaupt-Körper durchgesteckt, durch ein Querholz am Herausziehen gehindert, und durch einen weiteren Holzkeil unter ihm noch fester mit jenem verbunden. Dem unteren zugespitzten Ende des Pflughauptes ist ein Eisenschuh als Schar aufgesetzt; und wenig höher sind dem Pflughaupt vorn seitlich zwei



Abb. 2. Pflug von Beled-Ruz. (Original.)

¹⁾ R. Koldewey: Das wiedererstehende Babylon. 6. Sendschrift der deutschen Orientgesellschaft. Leipzig 1913.

²⁾ H. Prinz: Babyloniens Landwirtschaft einst und jetzt. Weltwirtschaftliches Archiv Bd. 8 (1916 II) S. 1ff.

³⁾ B. Meißner: Babylonien und Assyrien, Kulturgeschichtliche Bibliothek 1. Reihe Nr. 3. Heidelberg 1920.

kleine Brettchen angenagelt, so daß es dadurch hier auf 26—27 cm verbreitert wird. Damit wird seine Wirkung beim Aufwühlen erhöht. Überhaupt ist es erstaunlich zu sehen, wie tief und breit die Furche bei einem so einfachen Grabstockpflug gerissen wird. Der schräg nach vorn gerichtete untere Teil des Pflughauptes verschwindet bei der Arbeit fast ganz in der Erde bzw. unter dem aufgewühlten Boden. So bleibt denn eine breite Spur gut gelockerter Krume zurück, was ohne Zweifel bei dem Oasenbetrieb mit Bewässerung und dadurch leicht verschlammender und verhärtender Ackerkrume sehr wesentlich ist. Gepflügt wird in einer Richtung und nach der Einsaat noch einmal quer dazu (vgl. auch Homer und Plinius). Dieser Pflugtyp wird als Jochpflug benutzt und mit zwei der dort üblichen kleinen, grauen Rinder (*Brachycerostyp*, z. T. vielleicht mit etwas Zebu-Einmischung?) bespannt.

Dieser einfache Grabstockpflug ist, soweit ich gesehen und durch Umfragen feststellen konnte, der in ganz Südmesopotamien allgemein benutzte und gebräuchliche. Ein Exemplar, das ich in einer kleinen Eingeborensiedlung in der Nähe der staatlichen Versuchsfarm Rustom am Diyalafluß (ca. 1¹/₂ Wegstunden von Bagdad) photographieren und zeichnen konnte, unterscheidet sich in keinem wesentlichen Teil von dem unserer Abb. 2, so daß es sich erübrigt, näher darauf einzugehen. Ja, im Landwirtschaftsministerium in Bagdad wurde mir sogar abgestritten, daß im ganzen Iraq bei den Eingeborenen ein anderer Pflugtyp im Gebrauch sei, wie der beschriebene. Dem ist allerdings nicht so. Ehe wir aber auf die Pflugformen des nordmesopotamischen Steppengebietes eingehen, wollen wir zunächst die türkischen Pflüge einer näheren Betrachtung unterziehen, da sie sich ihrer Form nach hier leichter anschließen.

Vorerst noch ein paar Worte über die allgemeine Verbreitung der einfachen Grabstockpflüge, wie ihn der südmesopotamische darstellt. In ganz der gleichen Form ist er auch in Indien bekannt (vgl. z. B. Abb. 223: Pflug von Cutsch, bei Leser 1). Dort ist er auch schon durch eine Reliefdarstellung aus der Zeit Ashōkas (3. Jahrhundert v. Chr.) belegt (Leser a. a. O. Abb. Taf. 17b) und man wird es daher nicht für unwahrscheinlich ansehen können, daß dieser primitive Pflugtyp auch in dem Zwischengebiet zwischen Südmesopotamien und Indien, insbesondere in dem auf Pflugformen noch gänzlich unbekannten Beludschistan nicht ganz fehlt. Im übrigen sind diese primitiven, sohlenlosen Pflüge, die als Grabstockpflug zusammengefaßt werden, weil sie sich ohne weiteres als ein mit einer Zugvorrichtung (Pflugbaum, Grindel, seltener auch ein Zugseil) versehener Grabstock darten, heute noch über den ganzen Pflugbaukulturkreis, wenn auch vielfach sehr zerstreut, verbreitet: vom Atlantischen bis zum Stillen Ozean, von Schweden und Estland, Nordmongolei und Nord-Japan im Norden bis Abessinien und Java im Süden. Die allgemeine aber sporadische Verbreitung über das ganze Pflugbauggebiet hinweg dokumentiert den Grabstockpflug als altes, heute von jüngeren Formen überdecktes Kulturgut aus der ältesten Zeit des Pflugbaues. Demgemäß tritt der Grabstockpflug auch nur selten in einer Gegend, wie wir es eben für Südmesopotamien gesehen, als alleinige oder vorherrschende Form auf. Oft ist er neben anderen Formen nur für besondere Arbeiten noch im Gebrauch (als „Vorschneider“ z. B.). Für Deutschland sind derartige Pflüge unter den Namen „Stichelpflug oder Hoch“ (= Haken, gotisch *hōha*) am Rhein, als „Sprunghaken“ im Erzgebirge und Nord-Böhmen bekannt; aus Skandinavien ist er uns u. a. in einem oft reproduzierten Bilde von den bronzezeitlichen Felsritzungen in Bohuslän geläufig.

1) P. Leser: Entstehung und Verbreitung des Pfluges. Münster i. W. 1931.

Der türkische Pflug.

Soweit ich im Lande selbst und in der Literatur gesehen habe, gehen die Pflüge in der Türkei, im Anatolischen Hochland wie im Mediterrangebiet diesseits und jenseits vom Marmarameer und Bosphorus, alle auf eine Grundform zurück, die wir als Türkischen Pflug (türkisch: Szaban)¹⁾ bezeichnen wollen. Trotz seiner weiten Verbreitung scheint er aber bis vor kurzem ziemlich unbekannt geblieben zu sein. So findet man z. B. in P. Lesers „Entstehung und Verbreitung des Pfluges“ keinen eindeutigen Hinweis auf ihn, Leser scheint vielmehr für die Türkei nur den Krümelplüg zu kennen.

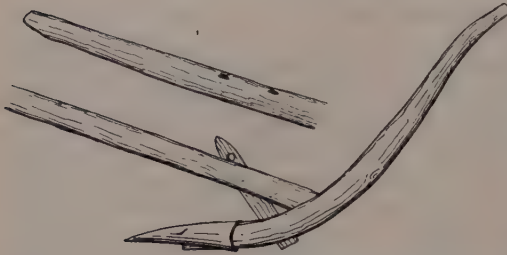


Abb. 3. Pflug aus Sah-Muratli im Museum Ankara. (Original.)

gebogenen Knüppel, der zugleich Sterze und Pflughaupt bildet, und der, mit ihrem hintersten Teil darin eingelassenen Pflugdeichsel (Grindel), die Verbindung beider wird durch ein, beide Teile durchbohrendes Stützholz im unteren Winkel befestigt und versteift. Der Hauptteil dieses Pfluges (Sterze-Haupt) entspricht dem ehemaligen Grabstock. Die Stellung des, etwas unter seiner Längsmittle in ihn eingezapften Grindels läßt es sicher erscheinen, daß der vordere untere Teil des ersteren beim Gebrauch des Gerätes in der gerissenen Furche schleift, d. h. als Pflugsohle aufgefaßt werden muß; er ist mit einem eisernen Schuh als Pflugschar versehen. Die

gerade Pflugdeichsel (Grindel) hat in ihrem vorderen Teil zwei Durchbohrungen zur Befestigung des Joches für die Zugtiere. Das (hier nicht abgebildete) Joch selbst hat eine Breite von 2,80 m. Die annähernd $\frac{1}{2}$ m lange Holzleiste, welche durch Grindel und Haupt durchgesteckt ist, und über ersterem durch einen nagelartigen Holzpflock gehalten wird, entspricht der Griessäule der höher entwickelten Pflugformen (s. unten). Die beschriebene Pflugform dürfte heute in der Türkei nur noch sehr selten anzutreffen sein, im allgemeinen hat sie wohl dem im folgenden zu besprechenden Typus Platz gemacht.

Bei diesem (Abb. 4) hat — zunächst rein gestaltlich — eine scharfe Trennung zwischen Sterze und Sohle stattgefunden. Jedoch bestehen beide in der Grundform nach wie vor aus einem Stück. Und auch im übrigen gleicht die ganze Konstruktion so vollkommen dem eben beschriebenen Exemplar des Ankaraer Museums, daß sich alle weiteren Auseinander-

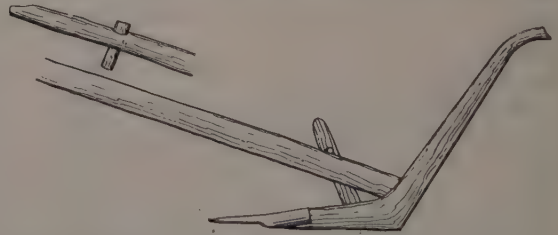


Abb. 4. Pflugmodell aus Zentral-Anatolien. (Original.)

¹⁾ Hermann: Anatolische Landwirtschaft. Leipzig 1900.

setzungen zu unserer Abb. 4, der ein Modell im Deutschen Archäologischen Institut in Konstantinopel-Pera (nach einem Originalgerät aus der Gegend von Yoskat in Zentralanatolien) zugrunde liegt, erübrigen. Nur zeigt die auch hier ganz gerade Pflugdeichsel (Grindel) im vorderen Teil — zur Verbindung mit dem Joch — einen in senkrechter Lage durchgesteckten Holzpflöck.

Nicht immer wird der türkische Bauer bzw. seine handwerklichen Helfer ein geeignetes Holzstück (etwa Baumstamm mit Wurzel oder Astansatz) zur Verfügung haben, um bei Anfertigung eines Pfluges Sohle und Sterze ganz aus einem Stück herstellen zu können. Man wird oft gezwungen sein, zusammenzustücken. Aber immer lassen die so entstandenen Geräte erkennen, daß die vorbildliche Grundform Sohle und Sterze aus einem Stück hat. So ist es auch bei dem Pfluge unserer Abb. 5. Er stellt ein Exemplar aus dem Dorfe Kalabar, nicht weit von Ankara (Angora), dar. Die gut 80 cm lange Sohle läuft vorn spitz aus, ist aber im übrigen kaum weiter bearbeitet. Vor ihrem abgestutzten Hinterende zweigt in dem gewünschten Winkel nach oben ein Aststumpf ab, an den auf der Vorderseite eine besondere Sterze angebracht ist. Sie ist durch einen kräftigen Nagel an den Aststumpf befestigt und in ihrem Fußteil in einer Art kurzer Rinne derselben eingelassen. Unmittelbar davor ist der Grindel im Winkel Sohle- Sterze eingefügt und erstreckt sich in ca. 25° zur Sohle schräg aufwärts; auch hier ist eine Art Grießsäule vorhanden, die — sich nach oben verjüngend — von unten her durch Sohle und Grindel getrieben ist. Letzterer ist in seinem vorderen Teil von vier senkrechten Löchern (zur Befestigung und verschiedenen Einstellung des Joches) durchbohrt, von denen das hinterste sich 1 m hinter der Grindelspitze befindet. Einen ganz ähnlichen (gestückten) Pflug bildet Christiansen-Weniger¹⁾ ab. Zu unserem Pflug gehört als besondere Schar ein Eisenschuh, wie ihn auch die eben zitierte Abbildung zeigt, der aber im Falle unsere Zeichnung (Abb. 5) entfernt und (während der Mittagspause) als wertvollster Teil des Gerätes mit nach Hause genommen war. Angeblich soll jedoch unsere Pflugform im anatolischen Hochsteppengebiet auch gelegentlich noch ohne Eisenschuh im Gebrauch sein. Dasselbe sagt auch Ch. Fellows²⁾, speziell zu dem Pfluge der Troas (Mysien). Seine Abbildung läßt einen Pflug unseres Typus erkennen, bei dem Sohle und Sterze aus einem Stück, letztere aber etwas seitwärts von der Sohle abbiegt; der Grindel ist hinter der Sterze der Sohle eingefügt (so daß Sterze und Grindel in ihren basalsten Teilen sich kreuzen) die Grießsäule steht fast senkrecht, der Grindel hat vorn drei senkrecht eingelassene Pflöcke zur Befestigung des Joches (von dem zwei Formen abgebildet werden). Der Pflug hat hier den griechischen Namen Aratron. Das Vorkommen dieses Pflugtypes (ohne Krümel, auch ohne Streichpflöcke) im westlichen Küstengebiet Kleinasien ist bemerkenswert, und wird mir soeben bestätigt durch eine Photographie, die Herr Dr. O. Schwartz-Dahlem



Abb. 5. Pflug von Kalabar. (Original.)

¹⁾ F. Christiansen-Weniger: Die Grundlagen des türkischen Ackerbaus. Leipzig 1934. Abb. 69 und 70: Villayet Ankara.
²⁾ Ch. Fellows: Journal written during an excursion in Asia Minor 1838. London 1839 S. 71.

auf meine Veranlassung in Pirnas (Süd-Carien) im August 1938 aufgenommen hat: die obere Hälfte der Sterze ist angestückt, Grießsäule, Grindel unmittelbar vor der Sterzenbasis mit der Sohle verbunden, keine Streichpflöcke. Der in unserer Abb. 5 dargestellte Pflug hat eine Gesamtlänge von rund 3,75 m; die Sterze ist (inkl. Handhabe) 1,10 m lang. Das zum Pflug gehörende Joch ist 2,60 m breit.

Einen anderen Pflugtypus habe ich in der anatolischen Hochsteppe weder durch eigene Anschauung noch an Hand der Literatur kennen-gelernt. Nicht ganz leicht ist die allzu skizzenhafte Figur der Abb. 10, S. 656 bei E. Brandenburg¹⁾, gleich Abb. 200 bei Leser (a. a. O.): Phrygischer Pflug, zu deuten; Leser rechnet ihn zu den Krümelpflügen. Man könnte m. E. aber auch an eine Parallele zu unserer letzten Abbildung denken.

Steigt man von der Hochlandsteppe Anatoliens herab in die mediterrane Florenprovinz um das Marmarameer, so trifft man — wenigstens im östlichen Teil des genannten Wasserbeckens — auf etwas anders gebaute Pflüge. Der Türkische Pflug zeigt hier einmal eine kleine Abänderung und zweitens eine bemerkenswerte Vervollkommnung. Letztere, die sich hier also, bei der Annäherung an Europa, bemerkbar macht, besteht (Abb. 6) in der Zufügung zweier Streichpflöcke („Ohren“), die gleich

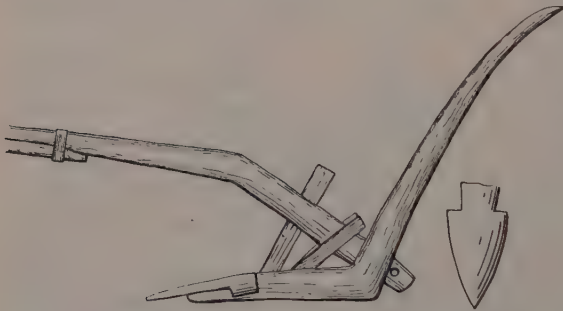


Abb. 6. Pflug von Halkali (Thrazien-Original).

hinter der Grießsäule auf der Sohle befestigt, im spitzen Winkel divergierend, schräg nach hinten, oben und außen gerichtet sind. Sie tragen dazu bei, die Pflugfurche zu verbreitern oder, richtiger gesagt den Streifen des vom Pfluge gelockerten Bodens zu vergrößern. Sie stellen die ersten Anfänge unserer Streichbretter dar — die anfänglich ziemlich niedrig

und symmetrisch auf beiden Seiten angebracht waren, bis schließlich aus ihnen das einseitige und endlich das geschwungene — die Erdschollen umwendende — große Streichbrett unserer jüngeren europäischen Pflüge wurde. Die erwähnte Änderung bezieht sich auf den Pflugbaum, der bei den türkischen Pflügen des mediterranen Küstengebietes in der Regel — nicht immer (so z. B. ein Exemplar des Bestandes der landwirtschaftlichen Schule Halkali nicht) — nicht mehr gerade, sondern im unteren, hinteren Teil geknickt oder gekrümmt ist. Man könnte ihn daher als „Krümel“ bezeichnen. Aber auch in dieser Form unterscheidet sich der türkische Pflug von einem typischen mediterranen Krümelpflug deutlich dadurch, daß bei ihm der Pflugbaum — ob gebogen oder nicht — im Winkel Sohle-Sterze oder doch dicht dabei (einmal etwas höher an der Sterze, einmal etwas vorgerückt auf der Sohle) eingelassen ist, ganz wie bei dem Pflug des Anatolischen Hochplateaus, dem er sich auch sonst vollkommen anschließt.

So zeigt das auch unsere Abb. 6, die ein Exemplar aus Thrazien aus dem Bestande der Landwirtschaftlichen Schule (früher Hochschule) Halkali (Station Yeschilköy) darstellt. Ich vermute, daß die Krümelform

¹⁾ E. Brandenburg: Neue Untersuchungen im Gebiet der phrygischen Felsenfassaden. Abhandlungen der histor. Kl. der Kgl. bayrischen Akad. d. Wiss., B.I. 23. München 1906, S. 633ff.

es Pflugbaumes nichts als eine unbewußte Konzession an die sonst im Mittelmeergebiet weit verbreitete Pflugform darstellt. Im übrigen schließt sich das Pfluggerippe von Halkali unmittelbar an unser Yorskater Modell (Abb. 4) an und ist von dem dort Gesagten aus leicht zu verstehen. Daß der Pflugbaum, der hinten durch die Basis der Sterze durchgezapft und mittels eines quer eingeschlagenen Holzpflöckes hier festgehalten wird, aus zwei Stücken zusammengesetzt ist, will nicht viel bedeuten, und hängt mit dem zur Verfügung stehenden Rohmaterial zusammen. Die Verbindung der beiden Teile ist durch eine Eisenschraube mit Mutter (vorn) und ein Eisenband (hinten) bewerkstelligt. Vorn hat der Pflugbaum zwei senkrechte Durchbohrungen, die zusammen mit einem oben mit Ring versehenen Eisenstabe eine verschieden hohe Einstellung des Pflugjoches gestatten. Der ganze Pflug hat eine Länge von ungefähr 3,50 m, die hölzerne Sohle eine solche von 55 cm; der Sterze erreicht 87 cm in der Länge.

Auch diese Pflugform des Marmaragebietes kommt häufig in Exemplaren vor, bei denen Sohle und Sterze in verschiedener Weise zusammengestückt sind. So ist bei einem Stück von Kurbalidere bei Uesküdar

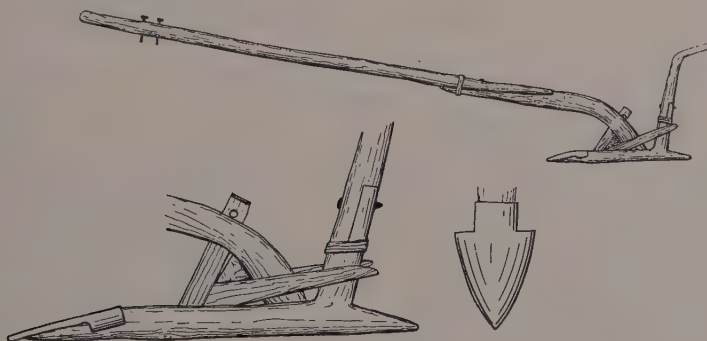


Abb. 7. Pflug von Pendik. (Original).

(Skutari), das ich aufzunehmen Gelegenheit hatte, nur der obere Teil der Sterze (mit Hilfe zweier Mutterschrauben) angestückt. — Hier haben die Streichpflöcke hinten oben noch ein besonderes horizontales Stützholz erhalten, das sie auch bei starkem Druck der aufgewühlten Erde in ihrer Lage hält; der Pflugbaum ist bei diesem Exemplar ebenfalls ganz unten in die Sterze eingefalzt. Bei zwei anderen Pflügen aus dem Bestande der Landwirtschaftsschule in Halkali bildet ein mit der Sterze verwachsener Holzkörper nur den oberen und hinteren Teil der Sohle und sitzt einem besonderen Basisteil, welcher zugleich die Sohlenspitze bildet, auf. Zwischen diesen Extremen ungefähr in der Mitte steht ein Pflug von Pendik, zwischen Haidar-Pascha (bei Skutari) und Ismed, der uns noch etwas näher beschäftigen soll.

Bei diesem Pflug von Pendik (Abb. 7) ist die Sterze in ihrer unteren Hälfte zusammengestückt (mittels Nagel und Eisenband). Der ebenso zusammengesetzte Pflugbaum ist ein klein wenig vor der, mit der Sohle verwachsenen Sterzenbasis in die Sohle eingezapft und in seinem unteren Teil stark gebogen. Man könnte das Gerät danach also als „Krümpflug“ bezeichnen. Da es aber im übrigen sich den bisher betrachteten Exemplaren vollständig anschließt, so kann es nur als Variante innerhalb des Gesamttyps bewertet werden. Im Winkel zwischen Streichpflöcken, Griefsäule und Pflugbaum ist — zur Erhöhung der Stabilität —

ein dreieckiges Holzstück eingekeilt. Alles übrige ergibt sich aus der Abbildung. Das als Jochpflug gezogene Gerät ist von der Pflugbaumspitze bis zum Sterzenende gut 3,25 m lang, die Sohle hat eine Länge von gegen 1 m.

Einige weitere Besonderheiten zeigt auch ein Pflugexemplar, das ich in Erinköi (zwischen Pendik und Kadiköi) aufzunehmen Gelegenheit hatte. Sohle und Sterze bestehen hier wieder (wie bei unserer Abb. 6) aus einem Stück. Der Pflugbaum ist unmittelbar vor der Sterzenbasis in die Sohle eingelassen; er steigt zunächst steil an, um dann, in etwa halber Höhe der Sterze, im Winkel fast waagrecht nach vorn sich zu erstrecken; er ist also deutlich „gebrochen“. Auch bei diesem Gerät ist ein im Querschnitt dreieckiges Holzstück — jedoch nicht über, sondern vor den Streichpflocken — zwischen diesen und der Grießsäule eingetrieben. Die beiden Streichpflocke selbst sind von Natur verwachsen, d. h. aus einem Gabelholz hergestellt. Die ganze Länge der Gerätes (Sterze bis Deichselkopf) beträgt 3,50 m.

Wir sehen, daß wir immer wieder mit verhältnismäßig geringer Variation denselben Pflugtyp vor uns haben, dessen Hauptmerkmale die folgenden sind: Sterze und Sohle (im Grundtyp) aus einem Stück, Pflugbaum im oder nahe am Winkel Sohle-Sterze eingelassen, eine Grießsäule vorhanden.

Begeben wir uns nun weiter nach Europa hinein, so begegnen wir hier (Makedonien, Albanien usw.) ganz ähnlichen Formen; doch die Variation in bezug auf Form und Einfügung des Pflugbaumes wächst. So führt uns von Nopsca¹⁾ eine ganze Reihe albanesischer Pflüge im Bilde vor. Wir sehen Formen, wie die hier gegebenen. Aber auch solche, bei denen der so gut wie gerade Pflugbaum ein Stück oberhalb der Basis der Sterze in diese eingezapft ist und diese meist auch mit der Sohle aus einem Stück besteht. Damit haben wir aber den sog. Vierkantpflug (viereckiger oder vierseitiger Pflug) vor uns, der für das ganze mittlere und nordwestliche Europa die Leitform bildet. Formen, wie die eben skizzierte, führt u. a. Leser (a. a. O. S. 275f.) aus Makedonien (seine Abb. 120 und 127), aus Albanien (Abb. 122) und Rumänien (Tafel 14) vor. Auch das von Schultze-Jena²⁾ auf Tafel LVI wiedergegebene Gerät gehört hierher.

Noch einen Schritt weiter in technischer Hinsicht: aus den beiden Streichpflocken sind schmale Bretter geworden und wir haben den Pflug unserer Abb. 8, aus Busati (Albanien — nach Haberlandt, aus Nopsca), eine Form, wie sie auch bei uns in Deutschland vor nicht allzulanger Zeit noch in Gebrauch gewesen ist und uns z. B. durch ein Exemplar der volkskundlichen Sammlung des Altonaer Museums in Erinnerung gehalten ist³⁾.

Die weiteren Wandlungen, die der Vierkantpflug durchgemacht hat, bis aus ihm der vollendete, charakteristische Pflugtyp des Nordischen Kulturkreises und damit überhaupt einer der technisch vollkommensten Pflüge der Welt geworden war, habe ich erst kürzlich in anderem Zusammenhang ausführlicher darzustellen versucht⁴⁾. Es erübrigt sich daher hier, nochmals näher darauf einzugehen; es sei vielmehr ausdrücklich auf jene Ausführungen verwiesen. Im übrigen wollen wir nun versuchen, diese

¹⁾ v. Nopsca: Albanien, Bauten, Trachten und Geräte Nordalbanien. Berlin und Leipzig 1925.

²⁾ L. Schultze-Jena: Makedonien. Jena 1927.

³⁾ Vgl. Führer durch das Altonaer Museum: Bäuerliches Wirtschaftsgerät. Abb. 69.

⁴⁾ E. Werth: Die Pflugformen des Nordischen Kulturkreises und ihre Bedeutung für die älteste Geschichte des Landbaues. Heft 12 der Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte. Hildesheim 1938. S. 1—43.

Form auch rückwärts ihrerseits als Deszendenten auf noch primitivere Typen zurückzuführen.

In Nordwestpersien, ja bereits im östlichen Anatolien treffen wir auf Pflüge, die etwas anders aussehen (Abb. 9). Bei ihnen ist die Grießsäule bis zu gleicher Höhe mit der Sterze nach oben verlängert und beide Teile hier durch ein waagerechtes Holz verbunden. Es entsteht so eine sog. Rahmensterze. Wir sehen aber an unserer Abbildung, daß der Persische Pflug im übrigen durchaus dem Türkischen ganz nahe kommt, indem auch bei ihm der Pflugbaum vom Winkel Sterze-Sohle ausgeht. Aber soweit ich sehe, ist die Sterze stets der Sohle eingefügt (nicht mit ihr aus einem Stück), ja es scheint sogar, daß diese Einfügung mit zur Befestigung des Grindels auf der Sohle dient. Abgesehen von einem Stück, das Christiansen-Weniger (a. a. O. Abb. 59/60) aus Ostanatolien abbildet, und bei dem in der Verlängerung der Sohle ein Säkasten (von gestreckter Rechteckform) angebracht ist, stellt der persische Pflug also eine — für sich stehende — Variante des Türkischen Pfluges dar. Wie weit er in Persien verbreitet ist, vermag ich nicht zu sagen, da ich aus dem ganzen übrigen Persien (außer dem Nordwesten) und ebenso aus Beludschistan keinerlei Pflugabbildungen kenne.

Aber im östlich anschließenden Afghanistan treffen wir dann auf Formen, die billig als ganz primitive Sohlpflüge und damit als technische



Abb. 8. Pflug aus Busait (Albanien). (Nach Haberlandt).

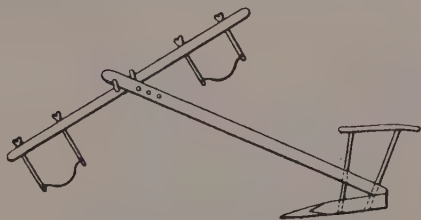


Abb. 9. Persischer Pflug. (Nach Chevalier).

Vorläuferformen des Türkischen Pfluges gewertet werden können. Sie haben (Abb. 10) eine sehr kurze Sohle, die auch bei ihnen mit der Sterze aus einem Holz gearbeitet ist¹⁾. Diese Form eines primitiven Sohlpfluges ist weiter über Russisch-Turkestan bis nach Ostturkestan (Leser a. a. O. Abb. 217, 218 und Tafel 16) und Innerasien (Leser S. 365, nach Chevalier) hin verbreitet und kommt in ganz Vorderindien vor. Die Ausstellung „Vom Grabstock zum Pflug“ im Museum für Völkerkunde Berlin im November 1934 brachte eine Reihe von Modellen dazu, so aus Bengalen, den Himalayaländern und von Ceylon. Weitere Stücke bildet Leser (a. a. O. Abb. 224ff.) ab; sie zeigen z. T. Sohle und Sterze zusammengestückt; jedoch auch hier, wie bei unseren Türkischen Pflügen so, daß man noch deutlich die Grundform mit einheitlichem Sohle-Sterzestück wiedererkennt. Eine Grießsäule fehlt diesen Pflügen noch. Dagegen haben diese Art Pflüge oft (so in Turkestan) im oberen Winkel zwischen Grindel und Sterze ein Stützholz, ganz so, wie wir es weiter vorn bei den Grabstockpflügen in Südmesopotamien kennengelernt haben (Abb. 2). Wenn wir uns nun erinnern (S. 345), daß die ganz primitiven Grabstockpflüge auch in Vorderindien (und Nachbarschaft — Abb. 11) noch in Gebrauch sind, so wird man wohl nichts dagegen einwenden können, wenn ich in den Pflügen unserer Abbildungen 2, 11, 3, 10, 4, 6 und 8 eine fortlaufende Reihe technischer Vervollkommnung sehe, die zugleich als eine geogra-

¹⁾ A. Scheibe: Deutsche im Hindukusch. Ber. d. deutsch. Hindukusch-Expedition 1935 der deutschen Forschungsgemeinschaften. Berlin 1937.

phische Reihe in südost-nordwestlicher Richtung erscheint. Damit liegt natürlich die Frage auf der Hand: fügt sich unsere Formenreihe in eine sonst belegbare Kulturströmung ein? Ich habe diese Frage bereits an anderer Stelle im bejahenden Sinne zu beantworten versucht (Werth a. a. O. 1938) und kann mich daher hier kurz fassen.

Wir sehen, von Indien im Südosten nordwestwärts nach Mitteleuropa fortschreitend, eine allmähliche technische Vervollkommnung der betreffenden Pflugform, wobei aber der vollendete Vierkantpflug erst auf europäischem Boden in die Erscheinung tritt¹⁾. Hier nun verläuft die Südwestgrenze des kompakten und herrschenden Vorkommens des Vierkantpfluges der Ostküste des Adriatischen Meeres entlang nordwestwärts bis Istrien und bis an die Zentralalpen, denen sie dann westwärts bis zum Hauptknie des Rhonelaufes folgt, um schließlich im Winkel zwischen den Oberläufen von Rhone und Loire nordwärts zu ziehen.

Diese Südwestgrenze des Vierkantpfluges ist nun zugleich die Südwestgrenze des alten Einkornanbaues. Es handelt sich um neolitische, bronze-, früheisen- und römerzeitliche Funde, die alle südwestwärts nicht über die gekennzeichnete Linie hinausgehen, ja sogar schon in den neolitischen Funden allein — so spärlich sie auch sind — unverkennbar die geschilderte Grenzlinie andeuten. Daraus folgt m. E. nicht nur, daß beide Dinge (Ein-

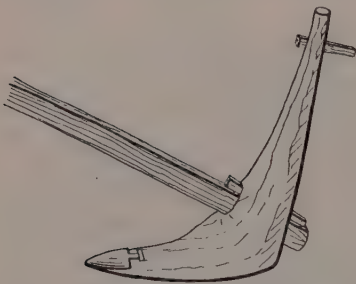


Abb. 10. Pflug aus Kamdesch.
(Nach Scheibe).

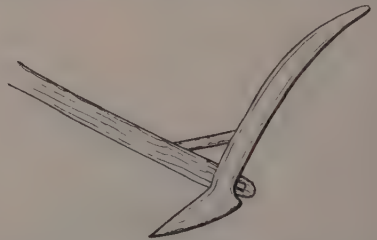


Abb. 11. Pflug aus Buchara. (Original nach Modell der Ausstellung „Vom Grabstock zum Pflug“, Berlin 1934).

korn und Vierkantpflug) zusammengehören, sondern auch daß beide damit im Neolithikum diese Grenzlinie (gegen das geschlossene Vorkommen der Krümpelpflüge) im großen ganzen inne hatten. Diese enge Grenzverknüpfung mit der alten — heute beinahe vollkommen erloschenen — Einkornkultur, deren Herkunft auf den Südosten weist — wo von Persien und Syrien über Kleinasien bis in die Balkanhalbinsel das Einkorn (*Triticum monococcum*) noch heute seine wilde Stammform (*Triticum aegilopoides*) hat, wie ebenso die technischen Vorläuferformen des Vierkantpfluges (Türkischer Pflug usw.), die wir rückwärts bis Indien verfolgen konnten — und die damit auf die Heimat des gewöhnlichen Weizen, im Gebiet zwischen Nordwestindien und dem Kaspisee, weisen —, lassen im Zusammenhang mit allem, was wir sonst über Verbreitung und Geschichte unserer Getreidearten wissen, wohl keinen Zweifel daran, daß eine Kulturströmung, die den echten Weizen (zunächst vermutlich in der Form des auch für die steinkupferzeitliche Induskultur — Mohenjo-daro — nachgewiesenen Zwergweizens: *Triticum compactum* oder nahestehende Form)

¹⁾ Die mehr oder weniger isolierten Vorkommen eines wirklichen Vierkantpfluges im Kaukasusgebiet und im nordwestlichen Persien dürfen — da hier damit fast immer relativ moderne Zutaten (Sech und Radvorgestell) verbunden sind — als jüngere Einführung von Europa aus gedeutet werden, was auch für Radvorgestell und Sech in Südrußland gelten mag.

nach Europa brachte, für dessen Kultur den primitiven indischen Sohlpflug in Gebrauch hatte und bei seiner Ausbreitung im Gebiet des wilden Einkorns auch diese anspruchslose Getreideart mit in Kultur nahm und sich nach Nordwesten bis ins Herz Europas vorschob, auf welchem Wege dann aus den primitiven Vorläuferformen sich allmählich der eigentliche Vierkantpflug (vierseitiger Pflug) entwickelte.

Die nordmesopotamischen Pflüge.

Kehren wir nunmehr wieder in das nordmesopotamische Steppenland zurück, so begegnen wir hier, soviel ich habe feststellen können, ausschließlich Formen des sog. Krümelpfluges, so benannt (wie wir schon gesehen haben) nach dem gekrümmten Pflugbaum. Und zwar erscheint es mir sicher, daß im ganzen Iraq nördlich der Oasen- und Dattelpalmenzone bis nach Syrien, bis in die türkische Zone nördlich der Bagdadbahn und weiter westlich südlich des Taurus, und bis in das Gebiet der Armenier und das der Kurden (bei den Einheimischen) ausschließlich Krümelpflüge in Gebrauch sind (vgl. auch Leser a. a. O. S. 351 und 352). Und zwar kommt der Krümelpflug in Nordmesopotamien nach meinen Beobachtungen in zwei verschiedenen Formen vor. Zunächst ist da die allbekannte typische Form des Krümelns in der Gestalt des auf den attischen Vasenmalereien der Griechischen Antike dargestellten, von mir sog. Tiptolemospfluges vorhanden (Abb. 12). Es ist das heute die

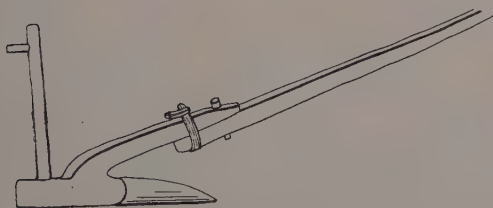


Abb. 12. Krümelpflug aus der nordmesopotamischen Steppe. (Original).



Abb. 13. Altorientalischer Pflüger. (Nach W. H. Ward, Abb. 372)¹).

bestbekannte aller Pflugformen, die über das ganze Mittelmeergebiet verbreitet ist, und ostwärts bis Indien geht, wo sie auch schon in der Gandharakunst (Leser a. a. O. Taf. 17a) dargestellt ist. Im übrigen ist diese Form aus dem Neolithikum (Deutschland), der Bronzezeit (alter Orient), der frühen Eisenzeit (aus hallstattzeitlichen, etruskischen, vorrömischen, römischen und griechischen Darstellungen) und bis in die späte römische Kaiserzeit (3. Jahrhundert n. Chr.) belegt (vgl. Werth: Die Pflugformen des nordischen Kulturkreises).

Der Pflug unserer Abb. 12 wurde 1 $\frac{1}{4}$ Autostunden südlich der Tigrisfähre bei Dozat (zwischen Altun-Koffry und Mosul) aufgenommen. Er zeigt vollkommen die Formen des altgriechischen Pfluges. Sohle und Krümelbasis sind aus einem Stück; der übrige Teil des Pflugbaumes ist angestückt und zwar mittels eines Holzstiftes (vorn) und einer Bindung durch eine Art Gabelholz (hinten). Die vorn spitz zulaufende Sohle trägt hier einen großen Eisenschuh. Hinten ist die fast senkrecht stehende, oben mit einer besonderen Handhabe versehene Sterze eingelassen. An den Pflugbaum

¹) W. H. Ward: The seal cylinders of Western Asia. Carnegie-Institution of Washington Nr. 100. Washington 1910.

ist vorn mittels eines großen Ringes das Joch befestigt, das — für die Bepannung mit zwei Pferden — auf jeder Seite einen weiten Halsring trägt. Die Größenverhältnisse unseres Pfluges sind aus Abb. 16 zu ersehen.

Unsere Abb. 12 zeigt gut die charakteristischen Unterschiede des Krümelpfluges gegenüber dem Türkischen Pflug. Sind hier (in der Grundform) Sohle und Sterze aus einem Stück, so dort umgekehrt Sohle und Pflugbaum (Krümel); ist beim Türkischen Pflug der Pflugbaum in Sohle oder Sterze eingezapft, so bei dem anderen Typus umgekehrt die Sterze in die Sohle oder (öfter auch) hinten in den Krümel. Beim Türkischen Pflug hat der Hinterbaum (Sterze) das Übergewicht, beim Krümelpflug

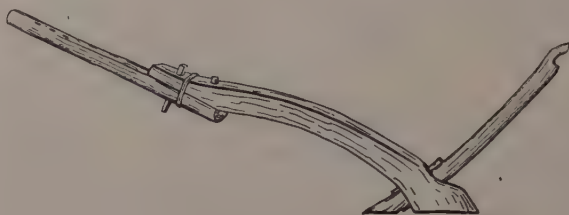


Abb. 14. Pflug von Hugne. (Original).

der Vorderbaum (Krümel). Konnten wir bei dem ersteren die Sohle aus dem vorderen unteren Teil des Hinterbaumes (Sterze-Haupt) ableiten, so dürfte bei letzterem — wie ich an anderer Stelle (Werth: Pflugformen des nordischen Kulturkreises) klarzustellen versucht habe und worauf auch bei der Behandlung der folgenden Pflugformen noch hinzuweisen sein wird — die Sohle aus dem hinteren, unteren Teil des Krümels hervorgegangen sein.

Daß diese Pflugform (Triptolemospflug) bereits in alter Zeit im Euphrat-Tigris-Gebiet im Gebrauch war, darauf hat schon Leser (a. a. O.) hingewiesen. Er gibt dazu die auch hier (Abb. 13) wiedergegebene Siegelzylinderzeichnung nach Ward. Dieser gibt leider dazu weder einen genauen Ort noch die Zeit an. Doch dürfte die Abbildung wohl mindestens in die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrtausends zurückreichen.

Wenn der Triptolemospflug, wie ihn unsere Abb. 12 aus dem Iraq wiedergibt, bisher (als modernes Gerät) aus diesem Lande, wie es scheint, noch nicht belegt war, so war er dort doch nach seiner ganzen sonstigen Verbreitung zu erwarten. Aufs höchste überrascht war ich aber, als ich (im April 1931) in der kleinen Siedlung Hugne (zugleich Militärstation an der



Abb. 15. Prähistorischer Pflug von Döstrup.
(Nach S. Müller).

staatlichen Automobilstrecke Kirkuk-Mosul-Nisibin — etwa 40 km nordwestlich von Mosul gelegen) einem Ebenbild des, jedem Prähistoriker bekannten Pfluges von Döstrup in Jütland, in der Form unserer Abb. 14, begegnete. Wie beim Döstruper Pflug (Abb. 15) ist auch hier die Sterze durch den unteren Teil des Krümels durchgesteckt und noch durch ein kleineres Holz verkeilt; das hintere, untere Ende des Krümels selbst schleift auf dem Boden (in der Pflugfurche) und ist — offensichtlich zur Erhöhung der

Sicherheit der Führung — hier fußartig nach hinten verlängert. Daß dem Krümel vorn noch ein besonderer Pflugbaum angestückt ist, will nicht viel bedeuten. Die Verbindung ist durch einen Holzpflöck und ein Eisenband



Abb. 16. Triptolempflug aus dem nordmesopotamischen Steppengebiet. (Phot. E. Werth).

bewirkt. Aus der Sterze ist oben eine besondere Handhabe herausgearbeitet. Die Größenverhältnisse sind wieder aus der beigegebenen photographischen Aufnahme (Abb. 17) zu entnehmen. Hier ist auch noch ein zweiter, ganz



Abb. 17. Pflüge in Hugne (Nordmesopotamien). (Phot. E. Werth).

gleich gebauter Pflug zu sehen. Beide Geräte waren ohne besondere eiserne Schar (Eisenschuh); ob das immer so ist, vermag ich nicht zu sagen.

Die bei diesen Pflügen von Hugne vorhandene fußartige Verlängerung der Krümelbasis ist beim Döstruper Gerät nur eben angedeutet; doch

kommt es bei ähnlichen Pflügen vor, daß die Krümelbasis auch in der Richtung nach vorn eine fußartige Verlängerung zeigt (Abb. 176 bei Leser, nach A. Grier), so daß man dann schon von einer Sohle sprechen kann. Die Nebeneinanderstellung derartiger verschiedener Typen zeigen uns m. E., wie technisch stufenweise die mit dem Krümel verwachsene Sohle des Krümelpfluges zustande gekommen ist. Solche Vorstufen (Typus Döstrup) des vollendeten Krümelpfluges finden sich noch heute zerstreut, aber gar nicht selten, im ganzen Bereich des Krümelpfluges neben vollkommenen Formen vor: von Frankreich und Spanien bis Makedonien, von Schweden und Estland bis Syrien und Mesopotamien (Beispiele s. u. a. bei Leser. — Vgl. auch meine wiederholt zitierte Arbeit über die nordischen Pflugformen).

Ich habe, wie gesagt, den Eindruck gewonnen, daß die beiden beschriebenen Typen von Krümelpflügen die einzigen Pflugformen sind, die in Nordmesopotamien in der Hand der bodenständigen Bevölkerung in Gebrauch sind. Über das gegenseitige Mengenverhältnis der beiden Typen läßt sich schwer ein Urteil gewinnen. Da auch bei dem Triptolemos-Typ die Sterze nicht immer so senkrecht eingelassen ist, wie bei dem unserer Abbildung, so lassen sich bei den vielen Pflügen, die man unterwegs in der Arbeit, d. h. mit dem unteren Teil des Gerippes im Boden steckend beobachtet, leider die beiden Formen nicht unterscheiden. Die gewöhnliche Bespannung der Krümelpflüge bilden auch in Mesopotamien zwei Rinder, gelegentlich auch ein Rind und ein Pferd, selten zwei Pferde.

Im übrigen ist die Gesamtheit der heutigen und früheren Krümelpflüge durch viele Einzelheiten eng miteinander verbunden. In meiner Arbeit über die nordischen Pflüge bin ich näher auf die Verbreitung eingegangen. Hier genügt es noch einmal hervorzuheben, daß der Krümelpflug die Hauptform des ganzen Mittelmeergebietes ist und daß sich sein Gesamtareal mit dem der alten Emmerkulturen deckt. Diese Übereinstimmung geht soweit, daß auch ganz abgelegene Vorkommnisse (Indien, Wolga-Tataren) davon keine Ausnahme machen. Nun haben wir im östlichen Mittelmeergebiet: in Syrien und Mesopotamien, bis Nordwestpersien, das Verbreitungsgebiet des Wildemmers (*Triticum dicoccoides*). Hier muß also wohl der Emmer (*Triticum dicoccum*), eine heute im Aussterben begriffene alte Weizenart, in Kultur genommen und von hier aus — vermutlich bereits zusammen mit der Gerste — von Menschen, die für die Bodenbearbeitung den Krümelpflug (in verschiedenen Varianten) benutzten, verbreitet worden und so über das ganze Mittelmeergebiet und über das winterwarme Westeuropa nach Mittel- und dem westlichen Nordeuropa gelangt sein. Wie ich früher darzustellen versucht habe¹⁾ handelt es sich für die letztgenannten Gebiete dabei um den ältesten Schub landbaulicher und viehzüchterischer Kultur in der Mittelsteinzeit.

Bei der Betrachtung des gewöhnlichen Krümelpfluges (Triptolemospflug) haben wir schon der Siegelzylinderdarstellungen des alten Babylonien und Assyrien gedacht. Unter ihnen gibt es noch eine ganze Reihe von solchen, die Pflüge wiedergeben. Wenn darunter auch keiner sich befindet, der mit unserem Pflug von Hugne (Döstrup) zu vergleichen wäre, so liegt doch aus dem dritten Viertel des 2. Jahrtausends v. Chr. die Abbildung eines Pfluggerätes vor, das mir in diesem Zusammenhange erwähnenswert erscheint. Es handelt sich (Abb. 18) offensichtlich um einen Grabstockpflug, hat also damit engere Beziehungen zu unseren zuerst dargestellten Pflugtyp aus Südmesopotamien (Abb. 1 und 2). Wie bei

¹⁾ E. Werth: Das Alter des Pflanzenbaues in Mittel- und Nordeuropa. Berichte der Deutschen Bot. Gesellschaft Bd. 54 (1930) S. 1ff.

unserer Abb. 2 befindet sich auch hier ein Verbindungsstück (Stützholz) in dem oberen Winkel zwischen Sterze und Pflugbaum. Doch ist das ganze Gerät augenscheinlich wesentlich leichter gebaut, als der heutige süd-mesopotamische Grabstockpflug. Auch ist im Gegensatz zu diesem bei dem altorientalischen Stück statt des geraden Grindels deutlich ein gekrümmter Pflugbaum (Krümel) vorhanden. So erinnert mich das Gerät außerordentlich an eine noch heute im Gebrauch befindliche Form des benachbarten Syrien (Palästina). Allerdings ist hier das Sterzehauptstück leicht gebogen. Es ist daher möglich, daß bei diesem modernen syrischen Gerät (Abb. 19) der vorderste Teil des Sterzehauptstückes und damit auch das hintere untere abgestutzte Ende des Krümel bei der Arbeit den Boden berührt und vielleicht auf dem Boden schleift. Ob dies wirklich der Fall ist oder das Gerät nur der so gedachten Form nahe kommt, ist einerlei. Jedenfalls erinnert dieser



Abb. 18. Altorientalischer Pflüger aus Assur. (Nach O. Weber, Abb. 497)¹⁾.



Abb. 19. Syrischer Pflug. (Aus Leser nach Schuhmacher und Bauer).

breitung in Syrien zu haben scheint²⁾, auch in unsere Museen gelangte. Vielleicht ließe sich dann mehr aussagen, als allein nach der — in der Perspektive offenbar ziemlich verzeichneten Abbildung Schumachers. Jedenfalls durchbohrt die oben mit Handgriff versehene Sterze, dessen unteres Ende als Haupt dient, den Krümel (nicht umgekehrt!).

Zweisterzige Pflüge im Euphrat-Tigrisgebiet.

Die Mehrzahl der uns als Siegelzylinder oder sonstwie erhaltenen Pflugdarstellungen aus dem alten Babylonien und Assyrien beziehen sich (zum Unterschied von den bisher behandelten, sämtlich einsterzigen Geräten) auf zweisterzige Formen. In der Form, wie sie z. B. bei Prinz (a. a. O. Abb. 6) wiedergegeben ist, gleichen sie — bis auf den unten noch näher zu erwähnenden „Sätrichter“ — ganz den alten ägyptischen Pflügen. Meist aber zeigen sie zwischen den zwei Sterzen noch ein Mittelholz, dessen untere, vordere Spitze als Schar zu dienen scheint und daß ein Stückchen darüber auch dem Pflugbaum als Ansatz dient. Stets werden sie, soweit zu erkennen (ob mit Mittelholz oder nicht) als einscharige Pflüge benutzt.

¹⁾ O. Weber: Altorientalische Siegelbilder. Der Alte Orient, Bd. 17/18. Leipzig 1920.

²⁾ Vgl. z. B. Fig. 1 und Fig. 2 bis bei H. Chevalier: Les Charrues d'Asie, Mémoires et Compte rendu des travaux de la Société des Ingénieurs civils de France, 1906, Vol. 1, S. 458ff.

Die zwei Sterzen sind (Abb. 20) mit dem Mittelstück durch ein queres Versteifungsholz verbunden. Oft besteht der Pflugbaum aus zwei zusammengestückten Teilen. Solche Pflüge lassen sich bis in die Mitte (Prinz a. a. O. Abb. 5) oder bis in das letzte Viertel des 3. Jahrtausends v. Chr. (nach Meißner a. a. O.) zurückverfolgen und liegen in einer ganzen Reihe von Darstellungen vor (vgl. auch Leser a. a. O. S. 241ff.). In jüngeren Darstellungen sehen wir zuweilen neben den zwei Sterzen jederseits noch ein weiteres Holz; wir können diese Seitenhölzer vielleicht als Streichbretter (?) oder Streichpflocke deuten (vgl. bei B. Meißner: Assyrische Jagden. „Alt-Orient“ 1913: Babylonischer Siegelabdruck aus der Zeit der Kassitendynastie, c.a 1500 v. Chr.)



Abb. 20. Altorientalisches Siegelbild mit zweisterzigem Pflug. (Nach W. H. Ward: a. a. O. Abb. 374).

Schar bildet. Im übrigen sind die Rollen der Hölzer jedoch vertauscht: die seitlichen — beim altorientalischen Pflug als Sterzen dienend — sind in Abessinien verkürzt und die Mittelstange bildet die Sterze. Außerdem zeigen die abessinischen Pflüge noch eine Art Grießsäule aus Leder und Stricken. Im übrigen ist die Ähnlichkeit überraschend und wohl kaum ohne kulturgeschichtliche Bedeutung.

Ich habe in meiner Arbeit über die Hirsen¹⁾ auf die Bedeutung einer Kulturströmung („Äthiopischer Kulturstrom“) hingewiesen, die von Indien nach dem Nordosten Afrikas hin sich bewegt hat und hier — mit Abessinien und den Nachbargebieten — ein Sekundärzentrum bildete, von dem einerseits die afrikanischen Rinderzüchterkulturen mit Getreidebau (Hirse) ihren Ausgang nahmen, das aber andererseits auch für die Urkultur Ägyptens nicht ohne Bedeutung gewesen ist (Esel, Sykomore, altägyptische Hirse [*Panicum colonum*] u. a.). Diese Kulturströmung dürfte uns denn auch das Vorkommen zweisterziger Pflüge in Ägypten und Abessinien (man vgl. z.B. den Pflug von Kaffa [Leser Abb. 197] mit dem altägyptischen [Leser Taf. 11]) und den Euphrat-Tigris-Ländern verständlich machen. Dabei brauchen wir m. E. gar nicht anzunehmen, daß die besagte Kulturströmung unterwegs am Persischen Golf, die zur Behandlung stehende Pflugform erst aufgenommen hat. Bei den außerordentlich nahen Beziehungen der kupfersteinzeitlichen Induskultur zu den gleichzeitigen Kulturen Irans (Elam usw.) und der Euphrat-Tigris-Länder erscheint es

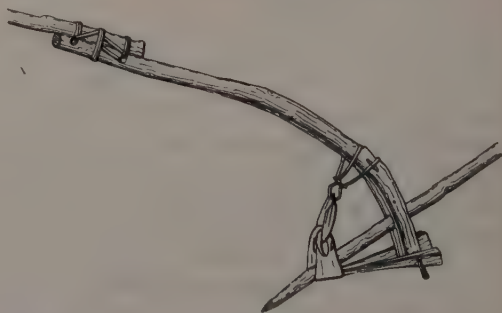


Abb. 21. Pflug der Galla. (Nach einer Zeichnung des Katalogs des Museums für Völkerkunde zu Berlin).

¹⁾ E. Werth: Zur Geographie und Geschichte der Hirsen. „Angewandte Botanik“ Bd. 19 (1937) S. 42ff.

kaum gewagt, für die genannte Kultur Vorderindiens auch den Besitz ähnlicher Pflugformen anzunehmen.

Sollte das zuletzt Gesagte aber zutreffen, so würden wir hier (in Indien) auch wohl, mit dem Wege über Zentralasien, den ehemaligen Ausgangspunkt für ein weiteres, heute bedeutendstes, aber scheinbar ganz isoliertes Gebiet zweisterziger Pflüge zu suchen haben. Ich meine das Gebiet der russischen Zoche (Socha), daß mit seiner — von der aller übrigen Pflüge abweichenden — Art der Bespannung (Gabeldeichsel, Pferd) in bezug auf seine unmittelbare Herkunft auf Zentralasien weist; eben dahin auch die mit der Zoche einhergehende Roggenkultur (s. Werth: Nordische Pflugformen). Ja noch mehr. Es wurde schon angedeutet, daß die zweisterzigen Pflüge des alten Mesopotamiens z. T. in Verbindung mit einem Sättrichter erscheinen. Ja, sie zeigen — und zwar nur diese zweisterzigen Geräte — sogar meistens einen solchen. Das ist immerhin bemerkenswert. Wir haben hier also — wenn auch in sehr primitiver Form — Säpflüge (Sämaschinen) vor uns. Vielleicht ist es daher kein Wunder, wenn die einfachste „Sämaschine“, die wir heute kennen, nämlich die chinesische (Abb. 22) sich in ihrer Gesamtform so eng an die des Urbildes der

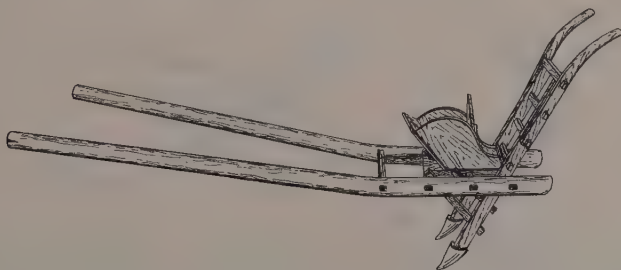


Abb. 22. Chinesische Sämaschine. (Nach einer photographischen Aufnahme des Museums für Völkerkunde Lübeck).

russischen Zoche (Abb. 23) anschließt. Auch diese zweisterzige und — wie die russische Zoche — zweischarige chinesische „Sämaschine“ könnte von Zentralasien (etwa zusammen mit der Kultur der „Kauliang“-Hirse (*Andropogon sorghum* — vgl. Werth: zur Geographie und Geschichte der Hirsen) gekommen sein. Kommt doch in Westchina (Kan-su), wie uns Futterer gezeigt hat¹⁾, auch ein durchaus zochenartiger Pflug ohne Saeinrichtung vor.

Die im Vorstehenden wiedergegebenen Gedanken über die Art des mutmaßlichen Zusammenhanges der verschiedenen heutigen und früheren Einzelgebiete der zweisterzigen, sohlenlosen Pflugformen waren seit langem von mir niedergelegt und zu Papier gebracht und vor Jahren dazu eine Karte mit den mir bekannt gewordenen einschlägigen Funden entworfen, um die geographischen Beziehungen möglichst klar zu erfassen, als ich, bei Gelegenheit der Zusammenstellung der vorliegenden Arbeit, von Herrn Professor H. Baumann auf die damals gerade erschienene Notiz Feilbergs²⁾ über die Entdeckung eines zweisterzigen Pfluges im heutigen Persien, im Tiefland südlich vom Zagros (im Elam des Altertums) aufmerksam gemacht wurde. Das in das Nationalmuseum in Kopenhagen gelangte Exemplar dieses Pfluges von Dizful (nicht weit vom alten Susa Abb. 24) zeigt folgende Eigentümlichkeiten. Es ist ein Jochpflug. Der Pflugbaum ist aus zwei Stücken zusammengesetzt und endet hinten zwischen den

¹⁾ K. Futterer: Durch Asien Bd. 1. Berlin 1901 S. 237.

²⁾ C. G. Feilberg: A sumerian plough surviving in our time. „Ethnos“ 1938 (Stockholm) S. 84—86.

zwei Sterzen, die ihrerseits oben durch ein leiterprossenartiges Querholz auseinandergehalten werden und ca. in ihrer Längsmittle durch eine, mittels eines Knebels in Stockform gespannt gehaltene Schnur verbunden sind. Wenig vor seinem hinteren Ende wird der Pflugbaum sodann von einem dritten Holz durchbohrt, das in etwas steilerer Stellung als die zwei Sterzen zu deren unteren Spitzen herabgeführt ist und hier mit diesen durch Umfassung durch einen Eisenring verbunden ist, welcher letzterer sich nach oben in eine Eisenstange fortsetzt, die — als Gießsäule — mehr oder weniger senkrecht nach oben geführt, hier wiederum den Pflugbaum durchbohrt, wogegen jenes dritte Holz an seiner Spitze unten mit einer eisernen Pflugschar versehen ist. Feilberg sah diesen Pflugscharr nur in Dizful und im südlichsten Teil des Zagrosgebirges und vermag über die weitere Verbreitung nichts anzugeben (man weiß über die Pflugformen des anschließenden südlichen Persiens wie von Beludschistan, soweit ich die Literatur kenne, bisher gar nichts). Verfasser hebt mit Recht die überraschende Ähnlichkeit des Pfluges von Dizful mit altbabylonischen Geräten hervor und unterstreicht dies durch Nebeneinanderstellung des modernen Pfluges



Abb. 23. Russische Zoche aus Transbaikalien. (Nach einer photographischen Aufnahme von Dr. M. Klemm).



Abb. 24. Pflug von Dizful. (Nach C. G. Feilberg).

mit einem der Wardschen Siegelbilder (unsere Abb. 20). Als moderne Zutaten finden wir an dem Pflug von Dizful (Abb. 24) eine besondere eiserne Schar, die beschriebene Bindung an den Sterzen und die gießsäulenartige Verbindung der drei Hinterhölzer mit dem Pflugbaum. Gerade die letztere Einrichtung finden wir nun auch, wie wir vorhin gesehen haben, bei den abessinischen Pflügen (Abb. 21), wodurch die Verwandtschaft dieser mit den entsprechenden Geräten des Euphrat-Tigris-Gebietes noch verstärkt erscheint.

Schluß.

Es bleibt uns nun noch übrig, die im vorigen bei den einzelnen Pflugformen angedeuteten kulturgeschichtlichen Beziehungen kurz zusammenzufassen und zu einem Gesamtbilde zu vereinen. Ich will das an der Hand des beifolgenden Schemas Abb. 25 versuchen. Wir sahen in Vorderasien zwischen Schwarzem Meer und Persischem Golf in drei getrennten Zonen drei Haupttypen von Pflügen auftreten: in Kleinasien den türkischen Pflug, im nordmesopotamischen Steppengebiet den Krümpflug und im südlichen Teil des Euphrat-Tigris-Gebietes sohlenlose ein- und zweisterzige Pflüge.

a) Die nördliche Zone konnten wir einerseits bis Indien, andererseits bis Mittel- und Nordeuropa verfolgen und mit dem Vierkantpflug und mit der Kultur des Einkorn (und gewöhnlichen Weizens) in Zusammenhang bringen. Wir können hier noch hinzufügen, daß auch das *Brachyceros*-Rind seiner Hauptverbreitung nach für dieselbe Zone charakteristisch ist.

b) Für die mittlere Zone ist bezeichnend die Verknüpfung des Krümpfluges mit dem Anbau von Emmer (und Gerste), als Zugtiere sind in erster Linie Schläge der *Bos frontosus*-Gruppe charakteristisch¹⁾.

¹⁾ Vgl. dazu u. a. E. Werth: Die wilde Feige im östlichen Mittelmeergebiet und die Herkunft der Feigenkultur. Berichte der Deutschen Bot. Gesellschaft Bd. 50 (1932) S. 539ff. — Derselbe, Zur Kultur der Dattelpalme und die Frage ihrer Herkunft. Ebenda Bd. 51 (1933) S. 501ff.

c) Die südliche Zone mit ein- und zweisterzigen sohlenlosen Pflügen können wir, wie schon angedeutet, mit der von mir als Äthiopischer Kulturstrom (Werth: Zur Geographie und Geschichte der Hirsen) bezeichneten Bewegung in Zusammenhang bringen: Tropische Hirsen, Buckelrind: äthiopische Rasse (dunkle Hamiten). Sie umfaßt das südwestliche Grenzgebiet des Pflugbaukulturkreises, ihr Einfluß reicht aber im übrigen weit darüber hinaus.

d) Daß sohlenlose, zweisterzige Pflüge auch im Nordosten des europäischen Pflugbaukreises (an der Grenze gegen das mongolische und halb-mongolische Hirtennomadentum) die Leitformen darstellen, wurde weiterhin kurz erörtert. Wir konnten diese Pflüge hier mit der Roggenkultur und dem Pferd (als Zugtier) in Zusammenhang bringen.

Auch über das Alter der genannten — für die westliche, größere Hälfte des Pflugbaukulturkreises maßgebenden — Kulturströme habe ich in den angeführten Arbeiten einige Unterlagen beibringen können. Danach dürfte der mittlere Kulturstrom (für Mittel- und Nordeuropa) bis in die Mittel-

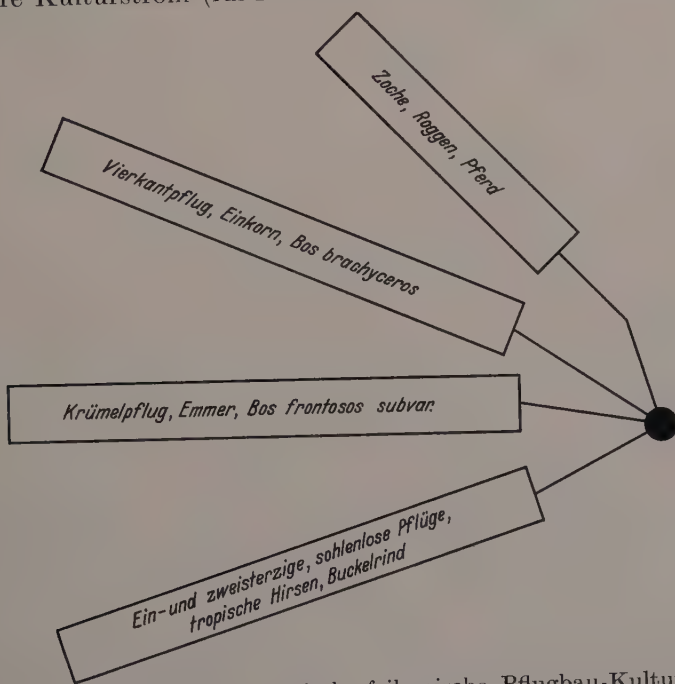


Abb. 25. Vorderasiatisch-europäisch-afrikanische Pflugbau-Kulturströme.

steinzeit zurückreichen, der äthiopische wie der nördliche Kulturstrom, in den Endgebieten derselben, im wesentlichen neolithisch sein, wogegen der nordöstliche Strom nicht älter als bronzeneitlich angesetzt werden kann. In meiner Arbeit über die Nordischen Pflugformen habe ich des näheren ausgeführt, daß in Europa da, wo sich südlicher und nördlicher Kulturstrom in ihren letzten Auswirkungen überlagern, das Gebiet der Nordischen Kultur ist, in dem es dann weiterhin, unter der ihm eigenen Rassenzusammensetzung, zu einer sehr bemerkenswerten, selbständigen Weiterentwicklung gekommen ist. Es ist das Gebiet der heutigen Germanen, während das rein mediterrane Strombett (mit Krümelplflug und Emmer) vornehmlich von romanischen Völkern eingenommen wird und im nordöstlichen das Kernland des Slaventums zu suchen sein dürfte. So spiegeln sich in den Hauptsprachgebieten des heute so gut wie vollständig indogermanisierten Europa unverkennbar noch die Stromlinien aus der Zeit der ersten Entwicklung der europäischen Landbaukultur wieder.

Das Häuten. Bemerkungen zu einem Motiv in melanesischen Mythen.

Von

Hubert Kroll, Essen.

Im indonesischen¹⁾ und melanesischen Mythenschatz findet man immer wieder das sog. Häutungsmotiv, mit welchem die Erzählungen zu erklären versuchen, warum der Mensch sterben muß: Früher hatten die Menschen die Möglichkeit, bei herannahendem Greisenalter ihre alte Haut abzustreifen und neue Jugend zu gewinnen „wie die Schlangen“. Durch eigenen oder anderer Unverstand, Ungehorsam oder Niedertracht haben sie diese Fähigkeiten verloren und müssen sterben.

So erzählt eine Mythe aus Livuan auf der Gazellehalbinsel²⁾ von dem Kulturheroen to Kabinana, wie er ein Kind wegschickte mit dem Auftrag, Feuer zu holen. Das Kind gab den Auftrag an die kaliku-Schlange weiter, die ihn auch ausführte. Zur Belohnung dafür bestimmte to Kabinana, daß die Schlange immer wieder von neuem ihre Haut abstreifen darf, um so ihr Leben immer wieder zu verlängern, während das Kind und seine Nachkommen sterben müssen.

Auf der Insel Vuatom³⁾ steht an to Kabinanas Stelle to Konokonomiange, der zwei Knaben nach dem Feuer schickt. Er spricht: „Ihr beide holt Feuer, dann soll euer Körper leben; aber wenn ihr das nicht tut, dann sollt ihr sterben und nur euer Schatten (tulungeá) soll leben!“ Doch die beiden wollen nicht. Da wird to Konokonomiange böse und schimpft sie aus: „Nun sollt ihr sterben und nur der Schatten von euch soll leben. Aber der Leguan und der Varan und die Schlange werden sich häuten und ewig leben!“ Die beiden Knaben weinen, es ist jedoch zu spät.

Die Erzählung „a vovorodo“ = „das Häuten⁴⁾“ aus Rakunai auf der Gazellehalbinsel berichtet folgendes von to Kabinana und seinem Bruder to Karvuvu: „To Karvuvu briet Brotfrüchte. To Kabinana, der umherging, traf ihn und fragte: ‚Kochst du da?‘ ‚Jawohl!‘ ‚Weshalb kochst du so verstohlen vor unserer Mutter? Bringe ihr doch eine halbe Brotfrucht!‘ To Karvuvu ging und traf diese ihre Mutter an, sie war wieder ein junges Mädchen geworden, da sie sich gehäutet hatte. To Karvuvu fragte es: ‚Wo ist denn meine Mutter?‘ ‚Ich bin es.‘ Er erwiderte: ‚Aber du bist doch nicht meine Mutter!‘ ‚Nein (= doch du täuschest dich); ich bin es.‘ ‚Aber du hast nicht ihr Aussehen!‘ ‚Nein (du täuschest dich); ich habe mich gehäutet.‘ Er weinte darauf hartnäckig um die frühere Haut seiner Mutter, denn so erkannte er sie nicht wieder. ‚Ich will nichts wissen von diesem deinen Aussehen, daß es so sei. Wo hast du deine eigentliche Haut

¹⁾ Für das indonesische Gebiet hat H. Th. Fischer (Indonesische Paradiesmythen, Z. Ethnol. 64. Jahrg. 1932) die Verbreitung dieses Motivs festgestellt. Es findet sich demnach bei den Toradja und To Loinang auf Celebes (a. a. O. S. 211, 213, 214), im Banggai-Archipel (a. a. O. S. 215), bei den Dajak auf Borneo (a. a. O. S. 219), auf Nias (a. a. O. S. 223), und auf Mentawai (a. a. O. S. 225). Im folgenden berücksichtige ich Melanesien und versuche an Hand weiteren melanesischen Quellenmaterials die Beantwortung der Frage, welche religiösen Vorstellungen diesem Motiv zugrunde liegen.

²⁾ Meier, J.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel (Neu-Pommern). Münster i. W. 1909 S. 36f.

³⁾ Meyer, O.: Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom. Anthropos Bd. 5 (1910) S. 724.

⁴⁾ Meier, J.: Myth. u. Erz. der Küstenbewohner usw. 36ff.; vgl. Hambruch, P.: Südseemärchen. Jena 1921 S. 51ff.

gelassen?' Sie erwiderte: 'Ich habe sie ins Wasser geworfen, und das hat sie fortgeschwemmt.' To Karvuvu weinte fort: 'Diese deine Haut da mag ich nicht leiden; ich will nach deiner alten Haut suchen.' Er erhob sich also, ging fort, und suchte und suchte und fand sie endlich an einem Gestrüpp hängen; das Wasser hatte sie dorthin getragen. Er nahm sie und kehrte damit zurück. Er zog sie seiner Mutter wieder an. To Kabinana kam heim zu den beiden und er fragte ihn: 'Weshalb hast du unserer Mutter wieder die Haut angezogen, die sie abgestreift hatte? Du bist fürwahr nur ein Narr! Unsere Nachkommen werden für immer sterben. Die großen und kleinen Schlangen aber werden sich häuten!' So häutet sich denn die Schlange. (Eigentlich) hätten wir alle uns häuten sollen; die Schlange hat aber unseren Platz eingenommen im Häuten. To Kabinana war sehr aufgebracht (über to Karvuvu), weil er das Häuten der Menschen verteilterte, und weil nicht wir uns häuten, sondern die Schlangen. To Kabinana war unserthalben sehr böse, und er trat der Schlange auf den Kopf, und dieser wurde breit. 'Diese da ist es, die uns das Häuten geraubt hat!' sagte er. So häuten denn nicht wir uns, sondern die Schlangen. Wir hätten uns ursprünglich häuten sollen, damit unser Leib wieder jung geworden wäre."

Wir haben das Häutungsmotiv weiter in Kleintitschens Mythensammlung aus Papatava in den Erzählungen über to Kabinana und to Purgo (= to Karvuvu)¹⁾: Nachdem die Mutter der beiden sich gehäutet hat, gebiert sie zwei Mädchen, die später die Stammütter der beiden Heiratsklassen werden. Die Erzählerin dieser Sage erzählt weiter von der Mutter des to Kabinana und des to Purgo, daß sie sich nach einer Häutung ein Wärmefeuier anzünden läßt, welches to Purgo, der im Gegensatz zu seinem Bruder to Kabinana alles verkehrt macht und nur Unheil über die Welt bringt, durch Urinieren auslöscht, nachdem er sich in ein Känguruh verwandelt hat. Die Frau stirbt nun vor Frost. Hätte to Purgo das Feuer nicht gelöscht, so würden die Menschen nicht sterben. Dieselbe Erzählerin berichtet in einer Variante von einer alten Frau, die sich gehäutet hat und um etwas Feuer bittet, „damit ihr Körper wieder stark würde“. To Kabinana verweigert ihr jedoch das Feuer mit der Begründung, sie müsse sterben; denn sonst würden auch die Menschen sich häuten und unsterblich sein und würden schließlich so eng zusammensitzen, daß kein Land mehr für die Pflanzungen übrigbleiben und die Menschen ohne Nahrung sein würden. Er befiehlt dem Känguruh, das Feuer durch Urinieren zu löschen.

An anderer Stelle²⁾ hat Kleintitschen eine Mythe aus dem Küstengebiet der Gazellehalbinsel aufgezeichnet, in dem von to Kabinana folgendes erzählt wird: „To Kabinana liebte die Menschen und wollte sie unsterblich machen; die Schlangen aber haßte er und wollte sie töten. Er rief seinen Bruder zu sich und sprach zu ihm: 'Geh zu den Menschen und bringe ihnen das geheime Mittel der Unsterblichkeit. Teile ihnen mit, daß sie sich jedes Jahr häuten. Dadurch werden sie vor dem Tode geschützt bleiben, da sich ihr Leben stets verjüngen wird. Den Schlangen aber sage, daß sie fortan sterben müssen.' To Karvuvu aber entledigte sich schlecht seines Auftrages und führte den Befehl nicht richtig aus. Den Menschen befahl er zu sterben und der Schlange verriet er das Mittel der Unsterb-

¹⁾ Kleintitschen, A.: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Papatava, Neu-Pommern, Südsee. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1924 S. 22—23, 38, 70—71.

²⁾ Kleintitschen, A.: Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel. Hiltrup 1906 S. 334; vgl. Schmidt, W.: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien Bd. 53 (1910) S. 105.

lichkeit. Seit jener Zeit sterben die Menschen; die Schlangen aber werfen jedes Jahr ihre Haut ab und sterben nicht.“

Auch bei den Baining haben wir das Häutungsmotiv. Eine Sage aus Tamanoakin¹⁾ erzählt, eines Tages habe die Sonne alle Wesen zusammengerufen und sie gefragt, wer ewig leben wolle. Alle Wesen kamen, nur die Menschen nicht. Deswegen gehen der Stein und die Schlange nicht zugrunde, der Mensch aber muß sterben. Hätte der Mensch der Sonne gehorcht, so würde er sich auch von Zeit zu Zeit häuten wie die Schlange und sich stets verjüngen und ewig leben.

In Ndrombut auf der Großen Admiralitätsinsel²⁾ erzählt man sich über den Ursprung des Todes: Eine alte, gebrechliche Frau ging baden, als ihre beiden Söhne zum Fischfang abwesend waren. Im Bade streifte sie ihre Haut ab und wurde wieder so jung wie vor langer Zeit. Als ihre Söhne nach Hause kamen, wunderten sie sich sehr und der eine sagte: „Es ist unsere Mutter.“ Der andere aber sagte: „Dir sei sie deine Mutter, mir aber mein Weib.“ Als die Mutter das hörte, sprach sie: „Auf eure Rede hin müssen wir nun alt werden und sterben. Wenn es nach meinem Willen gegangen wäre, hätten wir im Alter unsere Haut abgestreift, und wir wären wieder jung geworden!“ Sie ging ihre Haut holen und zog sie an ihren Körper und wurde wieder eine Greisin. Wir, ihre Nachkommen, werden nun auch Greisinnen und Greise. Hätten uns die beiden damals nicht geschädigt, gäbe es kein Ende unserer Tage, und wir würden ewig leben.

Die Kai am Huongolf³⁾ haben eine Sage, nach welcher ursprünglich die Menschen nicht starben, sondern sich verjüngten. Wenn die alte, braune Haut unschön und runzelig geworden war, stiegen die Leute in ein Wasser und legten sie im Bade von sich. Darunter kam dann eine neue, jugendliche Haut zum Vorschein. Damals lebte eine alte Frau, die einen kleinen Enkel hatte. Als die alte Frau schwach und gebrechlich war, ging sie zum Wasser und badete. Dabei löste sich ihre alte Haut vom Körper und wurde von ihr abgestreift. Sie hatte nun ein schönes weißes Aussehen. Als sie in ihr Haus zurückkam und ihr kleiner Enkel sie sah, erschrak er heftig und begann laut zu schreien. Sie versuchte, ihn zu beruhigen und sich ihm als seine Großmutter zu erkennen zu geben. Er ließ sich jedoch nicht beschwichtigen, bis schließlich die Großmutter so zornig wurde, daß sie zum Wasser zurückkehrte und ihre noch darin liegende Haut wieder anzog. Als sie nun zu ihrem Enkel zurückkam, war er froh, seine Großmutter wieder zu haben. Sie aber fuhr ihn an: „Die Hâpi und Sâmânggâng (Heuschreckenarten) häuten sich; ihr Menschen aber sollt von nun an sterben.“ Sprachs und starb. Von da an war es das Los der Menschen zu sterben. Aber sie verfielen dem Tode erst in hohem Alter. Als später die Zauberei aufkam, erreichte kein Mensch mehr sein eigentliches Alter, alle starben vor der Zeit infolge von Zauberei.

Nach einer Mythe von der Shortlandinsel der Salomonengruppe⁴⁾ ist der Tod auf folgende Weise zu den Menschen gekommen: Tonatana, der die Welt geschaffen hat, hatte ein Weib erschaffen. Damit dieses nicht allein sei, gab ihm der Gott ein Kind. Dem Weibe war ewige Jugend verliehen, es konnte von Zeit zu Zeit seine alte Haut abstreifen und

¹⁾ Bley, B.: Sagen der Baininger, *Anthropos* Bd. 9 (1914) S. 198; vgl. Parkinson, R.: 30 Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907 S. 158.

²⁾ Meier, J.: Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner. *Anthropos* Bd. 3 (1908) S. 193; vgl. Parkinson S. 715.

³⁾ Ch. Keysser in: Neuhauß, R.: *Deutsch-Neuguinea* Bd. 3. Berlin 1911 S. 161f.

⁴⁾ Ribbe, C.: *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomoinselfn*. Dresden 1903 S. 148.

eine neue, jugendliche anlegen. Eine Tages nahm die Frau diesen Hautwechsel vor und hatte ihr Kind dabei, das dem Vorgang zusah. Das Kind erschrak bei dem Anblick und begann heftig zu weinen. Die Mutter machte nun in ihrer Aufregung über das Geschrei des Kindes mehrere Fehler, so daß sich das Ganze nicht schließen wollte. Als sie die Haut noch einmal abnahm, um sie richtig anzulegen, starb sie.

In den Mythensammlungen von den Neuen Hebriden finden wir zweimal das Häutungsmotiv. Eine Mythe von der Insel Ambrym¹⁾ erzählt von Barkolkol, der Gottheit des Lichtes, und von Bugliam, dem Gott der Finsternis: Als der Mensch erschaffen war, ging Bugliam zu Barkolkol und sagte zu ihm: „Unser Mensch ist nicht schlecht geraten, aber hast du nicht bemerkt, daß seine Haut faltig zu werden beginnt? Und dabei ist er noch jung! Wenn er älter wird, wird er immer runzlicher werden, und wenn er erst einmal alt ist, wird er von abstoßender Häßlichkeit sein. Was machen wir mit ihm, wenn er alt und häßlich ist?“ Barkolkol, der die ihm gestellte Falle nicht merkte, antwortete: „Wenn er alt ist, wenn er häßlich ist? Nun, das ist sehr einfach! Wir werden ihn abziehen wie einen Aal, wir werden ihm seine alte, runzlige Haut abschälen, und er wird eine neue bekommen wie eine Schlange, und so wird er wieder jung werden.“ „Nein“, antwortete darauf Bugliam vor Schadenfreude grinsend, „so wird es nicht sein. Sondern, wenn er alt und häßlich ist, werden wir ein Loch in die Erde graben und ihn dort hineinlegen und so wird es mit allen seinen Nachkommen geschehen.“ Weil Bugliam das letzte Wort gesprochen hat, hat er recht behalten. Barkolkol bemerkte zu spät, daß er sich hatte übertölpeln lassen. Die Menschen müssen nun sterben.

Auf der Pentecostinsel²⁾ berichtet eine Mythe von einem alten Mann, der nicht sterben wollte. Er ging daher zu einem Zauberer, damit dieser ihm die alte Haut durch eine neue ersetze. Der Zauberer nahm eine junge Kokosnuß und führte den Greis an das Ufer eines Flusses. Hier zerschlug er die Kokosnuß und ließ das Wasser über den Kopf des Alten laufen. Dabei sang er einen Zaubergesang. Da löste sich die alte Haut ab. Der Zauberer nahm eine andere Kokosnuß, zerbrach sie und goß sie über dem Hals des Alten aus und sang, und die alte Haut löste sich ab. Er nahm wieder eine neue Kokosnuß, zerbrach sie über den Händen und Armen des Greises, und die alte Haut ging ab. So ging es bis zu den Fersen hinunter. Die alte Haut löste sich ab und eine neue erschien. Der Zauberer nahm die alte Haut und sprach: „Wenn sie direkt auf den Grund geht, dann wirst du leben!“ Damit warf er den Balg in das Wasser des Flusses, an dem sie waren. Die Haut blieb aber an den Stacheln eines Strauches hängen und zerriß. Darum müssen nun die Menschen sterben; sie können die Haut nicht wechseln.

Die vorliegenden Mythen enthalten alle trotz des verschiedenen Gewandes denselben Kern. Sie sprechen alle von der verscherzten Möglichkeit, durch Ablegen der alten Körperhülle, der Haut, neue Jugend zu gewinnen. Mehrere Mythen begnügen sich dabei mit dem Abwerfen der alten Haut und vergleichen den Vorgang mit der Häutung der Schlangen und anderer sich häutender Tiere, die Fassung von der Shortlandinsel und die von der Pentecostinsel, die vielleicht die ursprünglichere Ausprägung des Motivs enthalten, verlangen ausdrücklich das Auswechseln der alten Haut gegen eine neue.

¹⁾ Suas, B. T. J.: *Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles Hébrides*. Anthropos Bd. 6 (1911) S. 907.

²⁾ Tattevin, E.: *Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte* (Nouvelles Hébrides), Anthropos Bd. 26 (1931) S. 875f.

Die menschliche Haut ist also in den Mythen nicht schlechthin die den Körper bedeckende Rinde, sondern sie trägt hier den Charakter einer Hülle¹⁾, die je nach ihrer eigenen Beschaffenheit dem Träger die Wesenheit eines greisen oder eines jungen Menschen verleiht, und zwar so stark, daß eine alte Haut den Greis zum Tode führt, wogegen eine junge Haut einen greisen Körper in einen jungen verwandelt: Die Greisin in der oben²⁾ zitierten Sage bekommt nach ihrer Häutung wieder Kinder.

Auf das Häutungsmotiv ohne Beziehung zum Sterben treffen wir in einer Erzählung der Bola auf der Willaumezhalbinsel, auf die weiter unten näher eingegangen werden soll³⁾, und in einer Sage der Kai⁴⁾, deren Inhalt hier wiedergegeben sei: Ein kleiner Knabe wird von seiner Schwester verlassen. Seine tote Großmutter verwandelt sich in ein Stück Baumrinde und läßt sich von ihm als Brennholz ins Haus tragen. Sie nimmt hier ihre eigentliche Gestalt wieder an, bleibt bei ihm und erzieht ihn. Seine ebenfalls verstorbenen Oheime pflegen ihm auf der Jagd zu helfen. Später begibt er sich in Begleitung seiner Oheime an das Dorf, in welchem seine Schwester lebt. Vor dem Dorf läßt er seine Begleiter zurück, streift sich seine schöne, glatte Haut ab und legt dafür eine ringwurmige an. Dann begibt er sich ins Dorf. Dort schenkt ihm sein Schwager ein Schwein, das er mit Hilfe seiner Oheime nach Hause schafft. Hier bereitet er ein Festessen vor und läßt seine Schwester und ihre Angehörigen zu sich einladen. Als sie kommen, zeigt er sich ihnen in seiner glatten Haut, so daß sie ihn nicht erkennen. Danach zieht er wieder die ringwurmige Haut an und erscheint so vor den Gästen in der ihnen schon bekannten Gestalt, worauf er sich als Bruder zu erkennen gibt.

Wenn auch hier der Hautwechsel zum Zwecke einer Unkenntlichmachung vorgenommen wird, so offenbart sich doch auch hier deutlich das Motiv der Hülle. Zu einer bloßen Verkleidung bedurfte es nicht des umständlichen Ausziehens der eigenen Haut; es hätte genügt, die vermummende Haut über die eigene zu ziehen. Der gewissenhafte Erzähler kennt jedoch die Vorkehrungen, die bei einer Verwandlung getroffen werden müssen: Bei der durch eine Hülle hervorgerufenen Verwandlung muß die bisher getragene Hülle abgelegt werden. Ich habe hierauf schon an anderer Stelle⁵⁾ hingewiesen. Dort ist die Rede davon, daß manche Zauberer des Inietgeheimbundes auf der Gazellehalbinsel die Fähigkeit haben, sich in ein Tier oder in einen anderen Menschen zu verwandeln, nämlich in eine vavina irairai („fremde Frau“) oder vavina na tabaran (Geisterfrau) oder in einen tutana tabatabaran (Geistermann), um in dieser Rolle anderen Menschen zu schaden. Trotzdem die Verwandlung mit einer Vermummung geschieht, läßt der Zauberer nach dem Berichte Meiers⁶⁾ vor der Einkleidung seine „Seele“ aus dem Körper treten, der wie tot liegenbleibt. Hat er seine Absicht ausgeführt, legt er die Verkleidung ab und zieht seine Körperhülle wieder an. Der Zauberer versetzt sich also, wie ich an zitierter Stelle schon folgere, vorübergehend in den Zustand eines Totendämonen, um von hier aus die gewünschte Verwandlung vornehmen zu können. Denn

¹⁾ „Hülle“ nach der Auffassung von F. Krause, Maske und Ahnenfigur. Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. Ethnol. Studien, Bd. 1 (1931) S. 344ff. Das „Motiv der Hülle“ nennt Krause den Glauben mancher Naturvölker, daß eine Hülle (Tierhaut, Maske usw.) ihrem Träger die Wesenheit des durch die Hülle bezeichneten Lebewesens verleiht.

²⁾ S. 363.

³⁾ Siehe S. 370.

⁴⁾ Ch. Keyser in Neuhauf, 3. Bd. S. 215.

⁵⁾ Kroll, H.: Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes. Z. Ethnol. 69. Jahrg. (1937) S. 194.

⁶⁾ Meier, J.: Kritische Bemerkungen zu J. Winthuis' Buch „Das Zweigeschlechterwesen“. Anthropos, Bd. 25 (1930) S. 116.

das Ablegen der Körperhülle bzw. der Haut ist derselbe Vorgang wie beim Sterben. Das geht ganz deutlich aus einer Erzählung aus Papparatava in Kleintitschens Mythensammlung¹⁾ hervor. Hier streift ein Mann, der vorher seine Angehörigen zu seinem eigenen Totenschmause eingeladen hat, seine Haut ab, und der also Gehäutete geht zu den kaia, der obersten Klasse der Totendämonen. Die kaia stopfen seine abgelegte Haut mit Blättern aus und überlassen sie als Leichnam seinen Brüdern zur Beerdigung. Was der Mensch beim Sterben zurückläßt, ist also die Haut, die Körperhülle. Das, was aus dieser Hülle heraustritt, das nunmehr haut- oder hüllenlose Wesen, wird von den Autoren, die darüber geschrieben haben, mit Anklang an animistische Vorstellungen „Seele“ genannt. Die Eingeborenen selbst nennen das nach dem Tode die Körperhülle verlassende Wesen auf der Gazellehalbinsel in den Küstengebieten a tulungeana²⁾, im Innern a tulugaina³⁾, auf Neu-Mecklenburg a tanua bzw. kakalua und kankanua⁴⁾, bei den Nakanai la haluhalu⁵⁾, auf Vuatom a tulungeá⁶⁾. Mit denselben Ausdrücken bezeichnet man in den genannten Gebieten auch den Schatten des Menschen. Der Verstorbene ist aber mehr als ein Schatten, er ist, wie Peekel⁷⁾ meint, ein verkörperter Schatten, ein Schattenmensch. La haluhalu, der Schatten (ein Verstorbener), hat, wie die Nakanai⁸⁾ sagen, „die Gestalt eines Mannes, wie wir alle“. Es sind diese Schattenwesen, die Totendämonen, wohl überall in den hier in Betracht gezogenen Gebieten durchaus körperliche Wesen wie die lebenden Menschen, sie leben in eigenen Siedlungen, heiraten, zeugen Kinder, haben ihre Geheimbünde usw.⁹⁾.

Daß die Verstorbenen trotz der abgelegten Körperhülle mit einem durchaus widerstandsfähigen Körper ausgestattet sind, zeigt besonders klar eine Erzählung der Bola¹⁰⁾ auf der Willaumezhalbinsel. Die Sage erzählt folgendes: Zwei Freunde, die beide Kaumu hießen, hatten sich verabredet, gemeinsam auf die Mandelsuche zu gehen. Zur abgemachten Zeit stellte sich der eine beim Mandelbaume ein. Der andere ging zuerst in seine Pflanzung und vergaß die Verabredung. Als der erste auf dem Mandelbaume saß, kamen die feindlichen Bulumaleute und töteten ihn. Sie legten den Toten unter den Baum und bedeckten ihn ganz mit Mandeln. Der „Geist“ des Ermordeten ging seinen Freund suchen und traf ihn in der Pflanzung. Er fragte: „Wo bist du denn geblieben? Wir wollten doch zusammen Mandeln holen!“ Sein Freund antwortete: „Das habe ich ganz vergessen!“ „So komm denn mit, wir suchen Mandeln.“ Beide

1) Kleintitschen, A.: Mythen usw. S. 370—373; vgl. Kroll S. 193.

2) Meier, J.: Die Zauberei bei den Küstenbewohnern der Gazellehalbinsel. Anthropos Bd. 8 (1913) S. 292; Kleintitschen, A.: Die Küstenbewohner usw. S. 227, 346.

3) Kleintitschen, A.: Mythen usw. S. 92.

4) Peekel, G.: Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. Münster i. W. 1910 S. 14; Peekel, G.: Die Ahnenbilder von Nord-Neu-Mecklenburg, Anthropos Bd. 21 (1926) S. 822.

5) Hees, Fr.: Ein Beitrag aus den Sagen der Nakanai (Neu-Pommern). Anthropos Bd. 10—11 (1915/16) S. 53—54.

6) Meyer, O.: Mythen . . . von Vuatom S. 724.

7) Peekel, G.: Religion usw. S. 15.

8) Hees, Fr.: S. 54.

9) Kleintitschen, Mythen usw. in vielen Sagen; vgl. Kroll S. 193; Keyßer, in: Neuhaus, Bd. 3 S. 113—114, 165, 171ff.; Hees, Bd. 53 S. 861ff.; Vormann, Fr.: Zu Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua (Deutsch-Neuguinea). Anthropos, Bd. 5 (1910) S. 409ff.; Schmidt, J.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neuguinea. Anthropos Bd. 21 (1926) S. 70ff.; Peekel, G.: Religion S. 15; Rascher, M.: Die Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neu-Pommern. Archiv für Anthropologie, Neue Folge Bd. 1 (1904) S. 216f.

10) Aus einer noch unveröffentlichten Sagensammlung des P. Richard Schumm in Bitokara, Willaumezhalbinsel.

gingen nun zusammen zum Mandelbaum. Dort zeigte der Ermordete seinem Freund den Mandelhügel. „Schlag diese Mandeln auf“ sagte er. Der andere begann Mandeln aufzuschlagen. Da fand er schließlich darunter die Leiche. „Ja das bin ich, das ist mein Körper“ sagte der Geist des Ermordeten. „Als ich heute hier war, kamen die Buluma, erschlugen mich und versteckten meine Leiche. Komm, hab keine Angst, wir tragen die Leiche nach Hause.“ Sie trugen nun beide den Leichnam nach dem Dorf. Da es schon Abend war und dunkel wurde, ging der Getötete voraus und strahlte ein Licht aus, so daß sie den Weg fanden. Im Dorfe entstand ein großes Tötegeheul, als die Leute den Ermordeten sahen. Dieser erzählte allen, daß die Buluma ihn erschlagen hätten. Auf die Aufforderung, ihn zu rächen, zogen alle aus zum Kampfe gegen die Bulumaleute. Die beiden Freunde Kaumu (also auch der Getötete) gingen auch mit und erschlugen viele Bulumaleute im Kampfe. Dann machten sie ein großes Totenessen. Der Geist des Ermordeten aber verschwand und begab sich zu den anderen Verstorbenen.

Ähnliche Sagen finden wir auf Neuguinea bei den Jabim¹⁾ und Bukaua²⁾.

Bemerkenswert ist hier auch eine Erzählung der Kai³⁾, die zugleich sehr bezeichnend ist für die Vorstellungen, die man sich über die Vorgänge beim Sterben macht: Ein Mann, der mit seinen Brüdern einen Baum bestiegen hat, tut einen Fehltritt, stürzt hinab und ist tot. „Da riefen seine Brüder: ‚Was ist denn da hinunter gefallen?‘ Der Geist des toten Bruders stand noch auf dem Baume und sprach: ‚Ich trat nur auf einen dünnen Ast, der ist abgebrochen und hinunter gefallen.‘ So log er und begab sich dann vor seinen Brüdern auf die Erde hinab.“ Hier wickelt er seinen Leichnam in Blätter ein und trägt ihn zum Dorf. Dort wirft er das Bündel in die offenstehende Tür eines Hauses, in dem eine alte Frau wohnt. Diese nimmt den Leichnam und wirft ihn zur Tür hinaus, der Geist wirft ihn wieder hinein, und so geht es fort durch die ganze Nacht, bis der anbrechende Tag den Geist verschluckt.

Das Hüllenmotiv ist auch hier deutlich: Der Verunglückte hat nur seine sterbliche Hülle abstürzen lassen; er selbst bleibt hüllenlos auf dem Baume stehen. Der nunmehr Enthüllte ist ein Totendämon.

Die Totendämonen bleiben sonst für den Menschen unsichtbar. Wenn sie sich ihm zeigen wollen, machen sie sich sichtbar mit Hilfe von Zauberkalk, den sie an die Menschen blasen oder gegen sich von den Menschen blasen lassen⁴⁾, oder sie bedienen sich einer neuen Hülle, z. B. eines Tierfelles oder einer Schlangenhaut, die sie für solche Fälle bei sich tragen. Eine Sage aus Paparata⁵⁾ erzählt von einem Mann, der von einem kaia zu einem Inietfest der Geister mitgenommen wird. Dort sieht er die kaia, wie sie teilweise oder ganz die Gestalt von Schlangen angenommen haben. Als er sich fürchtet, beruhigt ihn sein Begleiter: „Fürchte dich nicht, wir kaia sind wirkliche Männer wie ihr. Die Schlangen sind nur unsere äußeren Hüllen. Wenn wir gehen, binden wir sie um den Kopf. Und wenn wir euch begegnen, umhüllen wir uns mit den Schlangen.“

Auch wenn die Totendämonen sich in Menschengestalt den Menschen zeigen, tragen sie mitunter eine Hülle. Davon erzählt eine Sage der Kai⁶⁾:

¹⁾ Zahn, in: Neuhauß, Bd. 3 S. 386.

²⁾ Stephan Lehner, in: Neuhauß Bd. 3 S. 484.

³⁾ Keyßer, in: Neuhauß Bd. 3 S. 197ff.

⁴⁾ In Sagen bei Meier, J.: Mythen usw. der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel S. 237f., 257 und Kleintitschen, A.: Mythen usw. S. 273ff., 282ff.

⁵⁾ Kleintitschen, A.: Mythen usw. S. 365ff.: vgl. Kroll S. 193f.

⁶⁾ Keyßer, in: Neuhauß Bd. 3 S. 113f.

Eine Frau war gestorben. Ihr Mann, der sehr um sie trauert, folgt ihr ins Geisterreich. Er findet dort seine Frau bei ihrem schon früher verstorbenen Vater. Der Alte, der großes Mitleid mit ihm hat, will ihm helfen. Er läßt die Knochen seiner Tochter herbeibringen, setzt sie wieder zusammen und streift die Haut darüber. Dieses Gebilde zieht die Frau an. Sie kehrt mit ihrem Mann in sein Dorf zurück. Kurz danach stirbt der Mann. Da streift die Frau ihre Knochen mit der Haut wieder ab und legt sie ins Grab zurück. Danach begeben sich beide wieder ins Geisterreich.

Die tote Frau trägt also zum Besuch bei den Lebenden ihren aus dem Grabe geholten Leichnam als Hülle.

Es bedarf anscheinend jedoch nicht immer der Verhüllung mit dem eigenen Leichnam. Es scheint zu vorübergehendem Besuch bei den Lebenden als Hülle ein menschliches Schmuckstück zu genügen oder die Haartracht oder eine Bemalung, wie sie bei den Menschen üblich ist. Es wird nämlich in einer ganzen Reihe von Erzählungen, die von Geistererscheinungen sprechen, ausdrücklich bemerkt, daß der Dämon Schmuck oder Bemalung usw. getragen habe, trotzdem das für den Gang der Erzählung belanglos ist.

Als Beispiel eine Erzählung aus Papitalai¹⁾ auf Los Negros, Admiralitätsinseln: Der Häuptling Kosi bittet seine Söhne, ihm Brotfrüchte zu besorgen, doch sie weigern sich. Da steigt er selbst auf den Brotfruchtbaum, nachdem er sich geschmückt und sein Haar gebunden hat. Ein schwerer Sturm wirft ihn vom Baume, so daß er zu Tode kommt. Sein molua („Geist“) geht heim und setzt sich in sein Männerhaus. Das erste, was er tut, ist, daß er sein Gesicht mit rotem Ocker färbt und sein Haar bindet. Sein Weib und seine Söhne, die ihm an den Brotfruchtbaum gefolgt sind, finden seine Leiche. Sie kehren nach Hause zurück und sehen dort den molua des Kosi im Männerhause sitzen. Auf seine Behauptung, er sei Kosi, zwingen sie ihn, mit zur Leiche unter den Brotfruchtbaum zu kommen, um ihn der Lüge zu überführen. Kosi geht mit. Als sie aber an die Leiche kommen, sagt er, daß nun die Menschen für immer sterben müßten, weil sie ihm nicht geglaubt hätten. Sonst wäre nach dem Tode der molua zum Leibe geworden und die Menschen wären dann immer in ihren Gehöften geblieben. Dann springt er in seinen Leichnam und stirbt nun endgültig.

In einer Geistergeschichte aus Paparatava²⁾ wird ein Mann von einem Dämon, einem tutanavurakit, an den Aufenthaltsort der Toten mitgenommen, wo er seine Frau sieht, die kurz vorher verstorben ist. Die Frau trägt eine Halskette, ihr Kopfhaar ist bemalt. Der Erzähler hebt das ohne sichtbaren Grund hervor.

Eine Mythe, die in diesem Zusammenhang ebenfalls aufschlußreich ist, haben die Admiralitätsinsulaner in Papitalai³⁾. Sie erzählt von dämonischen, schwanenjungfrauartigen Weibern, die in den Schoten des Pongopongbaumes sitzen, gelegentlich aber abends herabsteigen, um am Meeresstrande zu baden. Eine solche Pongopongfrau mit Namen Hi Moi wird eines Tages von mehreren Menschenfrauen eingeladen, zum Baden ans Meer mitzukommen. Sie folgt der Einladung und steigt von ihrem Baum herab, bittet jedoch die Frauen, noch ein Weilchen zu warten, und schmückt sich erst. Der Erzähler schildert in umständlicher Weise, wie Hi Moi Schmuck an ihre Füße legt, an ihre Arme, an ihren Leib, an ihre Ohren, an ihre Nase, wie sie ihr Haar mit rotem Ocker färbt, ihr Kalkgefäß unter den Arm nimmt und einen Korb überhängt, ehe sie mitgeht. Nach der Rückkehr vom Strande nimmt sie ihren Schmuck ab und legt ihn in einen

¹⁾ Meier, J.: Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner. Anthropos Bd. 3 (1908) S. 194f.

²⁾ Kleintitschen, A.: Mythen S. 297.

³⁾ Meier a. a. O. S. 651ff.

Korb, bevor sie auf ihren Baum steigt und sich in eine Pongopongfrucht zurückverwandelt (durch Hineinschlüpfen in ihre Schote).

Bei den Bola auf der Willaumezhalbinsel gibt es eine Erzählung¹⁾ von einem Aussätzigen, der seine aussätzige Haut abstreifen kann, um sich danach unkenntlich den Mädchen des Dorfes zu zeigen. Er unterläßt nicht, sich nach seiner Häutung zu schmücken. Er treibt das Spiel so lange, bis seine Mutter eines Tages in seiner Abwesenheit seine Aussatzhaut verbrennt, so daß er nun in seiner schönen Gestalt bleiben muß.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie die Erzähler Wert darauf legen, daß sich Dämonen oder dämonenhafte Wesen, die in Verkehr mit Menschen treten, wenigstens in ein menschliches Äußere hüllen. Das Motiv der Hülle bleibt immer noch deutlich. Dadurch, daß sich die Dämonen äußerlich als Menschen herausputzen, werden sie Menschen. Mit dem Ablegen der menschlichen Tracht werden sie wieder Dämonen.

Damit kommen wir zusammenfassend zur Beantwortung der am Anfang unserer Untersuchung aufgeworfenen Frage, welche religiösen Vorstellungen dem in vielen melanesischen und papuanischen Mythen behandelten Häutungsmotiv zugrunde liegen. Es beruht, wie sich zeigte, auf dem Motiv der Hülle. Die Hülle ist in diesem Falle die menschliche Haut, die je nach ihrer eigenen Beschaffenheit den Menschen zu einem Greise oder einem Jüngling, zu einem Aussätzigen oder einem Ringwurmigen bzw. zu einem gesunden Menschen macht. Ein endgültiges Ablegen der Haut bedeutet die endgültige Aufgabe der Wesenheit eines Menschen, der Mensch scheidet dann aus der Gemeinschaft der Lebenden aus. Der nun hüllenlose Mensch (tulugaina, molua usw.) wird zum Totendämon, der in einem eigenen Totenreich ein dem der Menschen ähnliches Leben weiterführt und die Möglichkeit hat, mit den Lebenden in Verkehr zu treten. Bei solcher Manifestation trägt der Dämon eine neue Hülle, z. B. eine Tierhaut, in welchem Falle er in der Gestalt eines Tieres auftritt, oder eine menschliche Hülle, wenn er in der Gestalt eines Menschen erscheint. Es kommt vor, daß die Dämonen ihren eigenen Leichnam als Hülle benutzen²⁾. Jedoch genügt als Hülle die Tracht, die bei den Menschen üblich ist. Durch Zauber kann der Mensch auch schon während seines Lebens seine Körperhülle zeitweilig abstreifen und sich damit vorübergehend in den Zustand eines Dämonen versetzen, um sich dann durch Anlegen einer anderen Hülle in ein anderes Wesen, ein Tier oder einen Menschen zu verwandeln³⁾.

Wenn dieses Motiv nur in einem Teil der uns bekannten Verwandlungs- und Dämonensagen deutlich erkennbar ist, so liegt das entweder daran, daß die Erzähler bei dem Zuhörer die Kenntnis der bei Verwandlungen oder Manifestationen nötigen Maßnahmen voraussetzen, oder daß sie ihm selber nicht bekannt sind, bzw. daß die dazugehörigen Vorstellungen bereits durch andere verdeckt sind. Im übrigen darf nicht vergessen werden, daß die Geschicklichkeit im Erzählen auch bei Naturvölkern sehr verschieden ist⁴⁾.

¹⁾ In der unveröffentlichten Sagensammlung von P. R. Schumm.

²⁾ In der auf S. 369 wiedergegebenen Erzählung hat der als Hülle benutzte Leichnam übrigens durchaus den Charakter einer Maske.

³⁾ Damit hängt auch der Glaube zusammen, daß tulugaina, molua usw. im Traum oder bei einer Krankheit den Körper verläßt (Meier, J.: Die Zauberei usw. Bd. 4 S. 292f.; derselbe: Mythen d. Admiraltätsinsulaner, Anthropos Bd. 4 (1909) S. 363; Meyer, O.: Religion u. Kultus der Qunantuna. Vanapope 1931 S. 45; Kleintitschen: Mythen S. 280; Schmidt, J.: Die Ethnographie der Nor-Papua Bd. 21 (1926) S. 69.

⁴⁾ Vgl. hierzu besonders Meiers Bemerkungen über die Erzählergabe seiner Gewährsmänner und den Wert der von ihm gesammelten Sagen (Meier, J.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel S. 1ff.).

I. Abhandlungen und Vorträge.

Sagen und Märchen der Bola.

Willaumezhalbinsel, Neupommern.

Nach Tagebuchaufzeichnungen von **P. Richard Schumm** in Bitokara
bearbeitet von **Hubert Kroll**, Essen.

Der Nordwestküste der Insel Neupommern entlang sitzen auf einer Gesamtlänge von 400 km die Stämme der Melamela (eigentliche Nakanai), Muku, Bola, Kombe, Kaliai, Bariai, Sahe und Kilenge. Alle diese Stämme haben ihre eigene Sprache und vielfach ihre eigenen Sitten. Die ersten drei faßt man als Nakanai im weiteren Sinne zusammen.

Auf der in der Mitte Neupommerns nach Norden vorspringenden, 65 km langen Willaumezhalbinsel wohnen die Bola. Ihre Siedlungen liegen meist in der südlichen Hälfte und nur einige an der Spitze der Halbinsel. Sie verteilen sich auf 20 Dörfer, die nach der Zählung von 1928 folgende Einwohnerzahlen hatten, eingerechnet die kleinen Streusiedlungen:

Ruango	150	Komorake	159	Bulu dava	84
Kulungi	107	Valupai	120	Vaganakai (Ku-	
Bongi	30	Liapo	98	bameli)	103
Qaru	168	Varou	312	Garile	155
Kabili	232	Pangalu	152	Patanga	109
Bangum	95	Bola	52	Kilu	75
Tilivuti	55	Bulu muri	171	Kandoka	69

Rechnet man dazu auf alle Dörfer verteilt noch 224 junge Burschen, die damals ausseits auf Arbeit waren, so ergibt sich die Summe von 2720 Eingeborenen, die die Bolasprache sprechen. Von diesen sind 1409 Männer und 1311 Frauen, eingerechnet 502 Knaben und 489 Mädchen.

Seit 1924 werden die Bola von der Hiltruper Mission zum Christentum bekehrt. Die Hauptstation der Bolamission ist Bitokara am Hannamhafen. Hier wirkt seit 1927 Pater Richard Schumm, der in den ersten drei Jahren seiner Tätigkeit bei den Bola die folgenden Sagen und das hier verwendete ethnographische Material zusammengetragen hat. P. Schumm war damals schon nahezu drei Jahrzehnte als Missionar auf Neupommern.

A. Kosmische Sagen.

1. A qaro a keva. Sonne und Mond.

Sonne und Mond fuhren im Kahn nach Kilenge. Der Mond saß vorn, die Sonne hinten. Als sie wechseln wollten, warf die Sonne den Mond ins Meer und sagte: „Es ist nicht gut, daß wir gleich stark leuchten. Ich will des Tages leuchten, leuchte du des Nachts, aber weniger stark.“

2. Palaliu, das Sonnenland.

Und sie kamen aus dem Sonnenland Palaliu, wo ewig die Sonne scheint und Nacht und Schlaf unbekannte Dinge sind, zu uns hier, die wir gewohnt sind, daß Tag und Nacht sich abwechseln. Und sie kauften ein Mädchen und nahmen es mit und gaben es einem Manne im Sonnenland

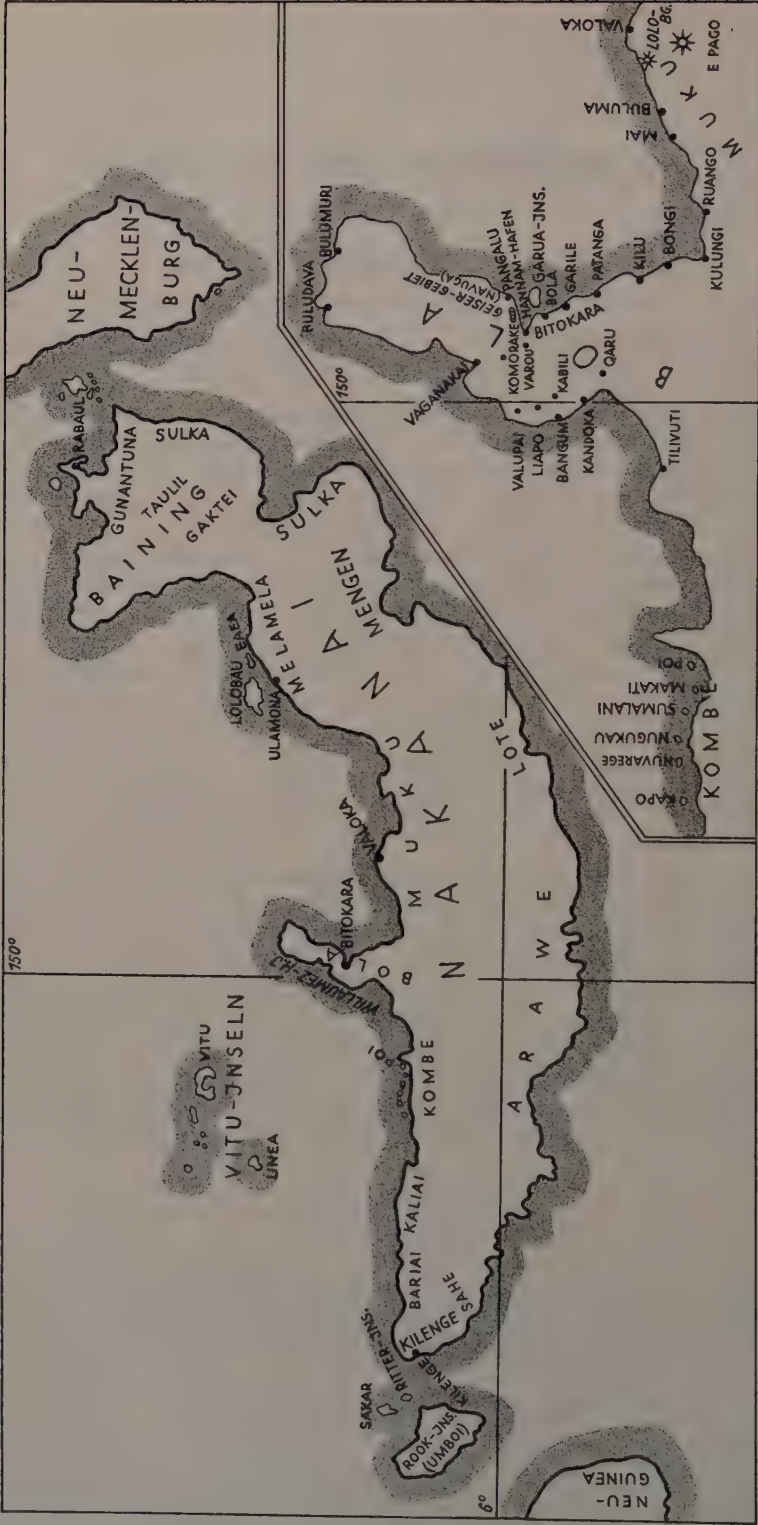


Abb. 1. Neupommern und die Willaumezhalfinsel. (Entwurf: H. Kroll unter Benutzung einer Karte von J. Hüskes.)

zur Frau. Die beiden Brüder des Mädchens aber blieben zurück im Land, wo man des Tages arbeitet und des Nachts schläft. Eines Tages aber bekamen die beiden Brüder Streit miteinander, und der größere schlug und beschimpfte den kleineren. Da machte sich der Kleine auf den Weg nach dem Sonnenland, um seine Schwester aufzusuchen. Als er dort ankam, fragte er die Leute, die ihn anstauten: „Wo ist meine Schwester, die ihr aus dem Lande der Tag- und Nachtgleiche geholt habt?“ Da führten sie ihn zu seiner Schwester. Diese wunderte sich, als sie ihren Bruder sah, und fragte ihn: „Warum kommst du hierher?“ Er erzählte ihr vom Streite mit seinem Bruder, und daß er weggelaufen sei, um sie aufzusuchen. Seine Schwester tröstete ihn und machte ein großes Essen für ihn zurecht. Ihm aber gefiel es ganz gut im Sonnenland. Doch nach einiger Zeit begann er müde und schläfrig zu werden. Er sagte sich: „Bei uns zu Hause ist es jetzt sicher dunkle Nacht und Zeit zum Schlafen.“ Und er legte sich hin und schlief ein. Seine Schwester aber war gerade abwesend. Einige Leute sahen den Schlafenden und fingen an zu weinen und riefen: „Er ist tot!“, denn sie wußten nicht, was Schlaf war. Da kam die Schwester herbei und rief: „Er ist nicht tot, er schläft nur.“ Und sie weckte ihn. Eines Tages, als seine Schwester in der Pflanzung arbeitete, wurde ihr Bruder wiederum schläfrig zur Zeit, da es bei ihm zu Hause Nacht war, und er schlief plötzlich ein. Die Sonnenlandleute fanden ihn und dachten, er sei tot. Und da banden sie ihn und schleppten ihn zum Platze, wo sie ihre Schweine schlachteten, und gedachten ihn zu schlachten und aufzuessen. Zu seinem Glücke aber kam seine Schwester aus der Pflanzung zurück und konnte ihn noch retten. „Er schläft nur“, sagte sie zu den Leuten, „weil es in seinem Lande jetzt Nacht ist.“ Und sie weckte den Bruder durch Püffe, und alle staunten. Sie aber begann ihren Bruder mit roter Farbe zu bemalen und schmückte ihn mit Schmuckgegenständen wie *rea* (Muschelgeld), *tonga* (Eberzähne), *gulongi* (Perlmutterbrustschmuck), *bio* (Schildpattarmband), *vega* (Kopfschmuck aus Vogelfedern)¹⁾ usw. und sprach zu ihrem Bruder: „Morgen bringe ich dich zurück in unsere Heimat, denn hier im Sonnenland ist es nicht gut für dich.“ Und ihr Mann sagte: „Und ich gehe auch mit und bringe meinen Schwager zurück.“ Nun machten alle ein großes Festessen, und nachdem sie gegessen hatten, machten sich die drei auf die Reise in das Land der Tag- und Nachtgleiche. Der ältere Bruder aber freute sich sehr über die Rückkehr von Bruder und Schwester, schlachtete ein Schwein und machte ein großes Festessen. Der Mann seiner Schwester aber wurde krank, da er es nicht aushalten konnte, daß es so oft dunkel wurde, was er nicht gewohnt war, und er starb. So kehrte denn auch die Schwester nicht mehr zurück ins Sonnenland, sondern sie blieb bei ihren Brüdern im Lande, wo stets auf den Tag die Nacht folgt.

B. Historische Sagen.

3. A paga na kulu. Das Brotfruchtblatt.

Eine alte Frau saß im Gehöft. Um sie herum saßen all ihre Enkelkinder. Da sahen sie, wie ein Blatt des Brotfruchtbaumes sich ablöste. Es schwebte hin, es schwebte her vom Baum herunter und fiel auf den Boden. Da sagte die alte Frau: „Das kann ich auch, ich mache es nach.“ Sie erkletterte den Baum, ließ den Ast los, fiel herunter und war tot²⁾.

¹⁾ Siehe S. 380, Fußn. 3—6.

²⁾ Es fehlt hier die in ähnlichen melanesischen Sagen übliche Schlußfolgerung, daß die Menschen nun sterben müssen, wenn sie von einem Baum fallen. Vgl. z. B. A. Kleintitschen, *Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparata*. Mödling bei Wien 1924, S. 34—36.

4. Gugumeka (Ursprung der Bululeute¹⁾).

Gugumeka fraß alle, die er erwischen konnte, Männer, Frauen und Kinder. Er ging in die Dörfer und fraß sie. Alles floh, wenn er kam. Die Leute wanderten aus. Eines Tages verfolgte Gugumeka einen Mann und seine Frau. Er fraß den Mann und riß der Frau ein Stück aus der Brust weg. Sie aber entkam. Sie gebar Zwillinge, zwei Knaben. Als diese groß waren, fragten sie die Mutter: „Warum sind wir allein? Wo sind all die anderen Leute?“ Da sagte die Mutter: „Gugumeka hat fast alle aufgefressen, die anderen sind entflohen.“ Da begannen die Knaben viele Speere und Schilde zu schnitzen. Sie übten sich im Speerwerfen. Eines Tages gingen sie ans Ufer, um Fische zu fangen mit dem Netz, das ihnen die Mutter gemacht hatte. Aber sie fingen keine. Da sang der kleine Vogel Kolekole (Fliegenfänger, *Monarcha tricolor*): „Pungia tano = (macht's unten fest).“ Sie hörten den Vogel rufen und banden Steine an die unteren Enden des Netzes. Doch sie fingen nichts. Da sang der Vogel: „Pungia meli = (macht's oben fest).“ Da banden sie Holzschwimmer oben an das Netz²⁾. Jetzt fingen sie viele Fische. Sie brachten die Fische der Mutter und machten ein großes Essen. Jeden Tag gingen sie nun fischen. Einmal fingen sie einen Stachelfisch (tamakalua). Sie legten ihn auf einen Riffstein und fischten weiter. Als sie zurücksahen, hatte sich der Stachelfisch in einen Mann verwandelt. Sie fragten ihn: „Wo kommst du her?“ Er sagte: „Ich bin euer Vater, Gugumeka hat mich gefressen.“ Sie nahmen den Vater mit nach Hause und versteckten ihn. Aber des Nachts hörte die Mutter ihre Söhne mit jemand sprechen, dessen Stimme ihr derjenigen ihres Mannes ähnlich schien. Sie überraschte sie und weinte, als sie ihren

¹⁾ Diese Sage scheint einen historischen Kern zu haben. Infolge eines Ausbruches des Vulkans E Pago wanderte ein Teil der Mukuleute aus und siedelte sich auf der Spitze der Willaumezhalbinsel an und gründete dort die Dörfer Bulumuri und Buludava. Die Sprache dieser Bulu ist ein Gemisch der Muku- und der Bolasprache und der der Vituinsulaner. An Unterschieden in den Sitten sei erwähnt, daß die Bulufrauen im Gegensatz zu den Bolfrauen, die weder rauchen noch Betel kauen, eifrige Anhänger dieser beiden Laster sind.

²⁾ Fischfang wird mit dem Speer und mit Netzen getrieben.

A vuko. Das Fischnetz.

Aufsatz eines Schülers der Eingeborenschule der Mission in Bitokara. Aus der Bolasprache übersetzt.

Man holt zuerst die Kaimboliane (niputu kaibo), schält dieselbe (nikurari) und trocknet die Rinde in der Sonne (nirara). Hat die Sonne sie genügend getrocknet, so werden die Fasern zu Schnüren zusammengedreht (nikameli). Dann folgt das Flechten der Maschen des Netzes (nitura). Nur gewisse alte, erfahrene Männer verstehen diese Arbeit. Hat jemand ein Netz fertiggestellt, so verständigt er denjenigen, der es bestellte. Dieser Eigentümer (taqona) des Netzes läßt nun Fische fangen (kurabe), macht ein Essen (nirata gambu) für den Fertigsteller und bezahlt diesen mit Muschelgeld (gabi a rea vona). Dann flicht er selber die nötigen Seitenlängsstricke (nikameli a rovea) aus Lianen und sorgt für die Schwimmer und Beschwerer. Die Schwimmer (bembe) schnitzt er aus dem weichen Holze des Vavarubaumes. Einige Schwimmer sind länglich (tambuka), einige hakenförmig (silepo), einige viereckig (kabela), einige wie Nashornvogelschnäbel geformt (kongo). Er befestigt diese nun am Netze mittels der Pendeliane, desgleichen die Beschwerer (nqiri). Zu diesen letzteren benutzt er die Schalen der Kumuro-muschel (vivi na kumuro). Ist diese Arbeit (nipoqi) erledigt, so begibt er sich an das Ufer und auf das Meer (nipori na dari) und bringt das Netz auf den Riffen an (niru na rakaru). Zuerst aber macht er die nötige Zauberei auf das Netz (nipolo vona malulu), indem er Ingwer (lagia), rote Farbe (mairi) usw. darauf bläst (pamua), damit viele Fische ins Netz gehen. Und nun beginnt der reichliche Fischfang. — Das große Netz, das im freien Meer aufgestellt wird, heißt a nilaba, das kleine aber, das nur am Riff verwendet wird, heißt a matariki. Man benutzt dieses nur in Verbindung mit der giftigen Vingungupflanze (siehe S. 377f.). Man legt es um die Riffsteine und zerreibt die Vingungupflanze, welche die Fische in den Rifflöchern betäubt, so daß sie sterben.

Mann erkannte. — Die Knaben aber übten sich tagelang mit ihrem Vater im Speerwerfen auf Bananenstrünke. Als sie geübt waren, nahmen sie den Vater als Ziel, töteten und begruben ihn. Dann zogen sie ins Gebirge, um den Gugumeka zu töten. Sie kamen in sein Gehöft. Da waren all die Frauen, die Gugumeka gefangen hielt. Die Knaben fragten: „Wo ist Gugumeka?“ Die Frauen riefen: „Flieht, ihr seid nicht stark genug, um ihn zu töten!“ Sie sagten: „Wollen sehen.“ Sie zündeten die Häuser des Gugumeka an. Gugumeka aber war am Ufer. Der Rauch drang zu ihm. Er eilte im Sturmschritt herbei, daß alle Bäume brachen. Er brüllte wie ein Tritonshorn. Die beiden Brüder aßen Bananen. Da sprangen sie auf und speerten Gugumeka. Sie verfolgten ihn bis ans Ufer, wo sie ihm den Garaus machten. Alle Frauen eilten herbei und speerten den schon toten. Man blies das Tritonshorn. Die Mutter der beiden hörte es und rief: „Sie haben ihn getötet.“ — Alles eilte herbei, man feierte die Sieger und machte ein Festessen. Die beiden heirateten und bekamen viele Nachkommen.

5. Mari, der Gründer der Kubameli (Dorf Vaganakai).

Eine Frau ging in den Wald, um Feuerholz zu suchen. Da hörte sie in der Nähe ein Kind schreien. Sie eilte hinzu und sah ein Buschhuhn (kio) Erde aufscharren. Das Buschhuhn aber hatte ein kleines Kind hervorgescharrt am Fuße eines Dugibaumes. Voll Mitleid nahm sie das Kind und trug es nach Hause. Ihr Mann fragte: „Wo hast du das Kind her?“ Sie antwortete: „Ein Buschhuhn hat es aus der Erde gescharrt am Fuße der Dugistaude.“ „Gut“, sagte der Mann, „behalten wir es als unser Kind. Gib ihm zu essen.“ Das Kind wuchs schnell heran, und nach einiger Zeit war es schon ein Jüngling. Der Vater kaufte ihm ein Weib¹⁾. Er suchte sich einen anderen Wohnort am Ufer in Qomi. Die Eltern starben. Mari aber (so hieß der junge Mann) bekam viele Kinder. Eine Tochter verheiratete er nach Komorake. Sie nahm dorthin die schönblättrige Galovestaude mit, die jetzt dort häufig ist. Später suchte Mari nach einem besseren Wohnort, und er fand beim Berge Qulu das Wasser Govala. Hier blieb er mit all seinen Nachkommen und gründete das Dorf Kubameli (Vaganakai).

6. A vugu ne guriki Bao. Der Ursprung der Liapoleute (Totemsage).

Ein großes Wildschwein hatte viele Junge. Eins der Jungen aber war ein richtiger Mensch. Dieser kleine Mann schob die anderen Jungen beim Säugen immer weg und trank die meiste Milch und wurde schnell dick. — Eine Frau holte Feuerholz im Walde und sah das Schwein mit den saugenden Jungen. „Ach“, rief sie, „da ist ja ein richtiges Menschenkind dabei.“ Und sie fing den kleinen Knaben und brachte ihn nach Hause. Als sie in Liapo ankam, da donnerte und krachte es und blitzte und regnete, und die Erde bebte. Die Frau aber zog den Knaben groß. Er wurde der Stammvater der Liapo- oder Baoleute, er heißt Banovo-Takia. Das vure²⁾ der Liapo aber ist das Schwein „Pondakere“.

¹⁾ Bei den Bola ist der Weiberkauf nicht so ausgeprägt wie bei anderen Stämmen, z. B. den Gunantuna auf der Gazellehalbinsel. Er besteht mehr in einem Überreichen von Geschenken, wie Regenschirmen (moke), Schildpatt, Perlmuscheln usw.

²⁾ Bei den Bola herrscht eine ganze Anzahl verschiedener Totem, mithin eine ganze Anzahl verschiedener Heiratssippen. In jedem der Dörfer sind 4, 5, 6 und mehr Totem vorhanden, und die einzelnen Sippen besitzen meist mehrere Totem zu gleicher Zeit. Das Totem heißt hier „vure“. Vure bedeutet soviel wie Ursprung, Abstammung. Die Sippe stammt von ihrem vure ab. So z. B. sagen die Angehörigen einer Sippe, die das Krokodil als Totemtier hat: „Wir stammen vom Krokodil ab.“ Dem Totem wird keine besondere Verehrung zuteil. Es wurde von

7. Die Schlange Baliondo, das vure der Kabili und anderer.

Ein Mann mit Namen Baliondo, auch Baili, dessen Schwester in Kandoka verheiratet war, wurde von seinem Schwager zu einem großen Fest eingeladen. Sie tanzten und schlachteten Schweine. Der Schwager des Baliondo aber gedachte diesem zu schaden. Er suchte sein Totemtier auf, die Schlange Lumgarile bei Lingolingo im Ort Siko und bat sie um etwas Schlangenfett. Die Schlange hob den Schwanz, nahm einen Obsidian-

den Vorfahren überliefert und den nachfolgenden Generationen eingeschränkt, das Totemtier weder zu töten noch zu essen bei Gefahr zu sterben oder wenigstens krank zu werden, ferner keine Frau des eigenen Stammeszeichens zu heiraten. Das wäre Blutschande. Die Kinder gehören in das Totem des Vaters. Der Vater kauft die Frauen für seine Söhne, nicht der Onkel mütterlicherseits wie z. B. auf der Gazellehalbinsel. Sagen über Ursprung und Erschaffung der Menschen haben sich hier trotz eifrigen Nachforschens nicht finden lassen. Folgende Liste beleuchte die Mannigfaltigkeit der Totem der Bola:

Die Varou-Leute stammen ab einerseits von der Schlange „Valiquma“ im Matanabulufluß, dem Krokodil „Dume“, das in den Geisern haust, dem Fisch „Tundu“, andererseits von der Eidechse „Luva“, der Schlange „Baliondo“, dem Stein „Tavanabutu“ u. a.

Die Komorake stammen ab vom Wasser „Matuqa“, die Kabili vom Stein „Konqi“, „Vatave“ einerseits und andererseits von den Schlangen „Baili“, „Pate“, „Maparua“, „Tambulipolo“ usw., die Valupai von der Seekuh „Lui“, ferner vom Haifisch „Tomil“, dem Fisch „Ringo“, dem Krokodil „Kirivundi“ im Kavarofluß und den Schlangen „Pao“ und „Nangerena“,

die Bangum vom Fisch „Bagara“, ferner von den Fischen „Ringo“ und „Pikeo“ (Hai),

die Kandoka von den Fischen „Bagara“ und „Ndogo“,

die Tilivuti von der Seekuh „Lui“,

die Pangalu vom Krokodil „Kukombu“ und vom Aal „Rabolo“,

die Patanga vom Aal „Tamanegelo“ und der Schlange „Tambulivoro“,

die Bola von der Schlange „Malanoni“ und von der Wespe „Tola“,

die Garile von der Schlange „Tamalagitsi“ und vom zweiköpfigen Schwein „Maparua“ auf der Insel Bunduvalangai,

die Qaru vom Kasuar „Kandondo“ und vom Krokodil „Kanikunduvi“,

die Liapo von den zwei Schweinen „Borodupi“ und „Mapondakere“ auf dem Berge Bao, ferner vom Adler (loga) „Gururu“, vom Stein „Vatave“, vom Fisch „Ringo“, vom Fisch „Palo“ und vielen anderen,

die Kulungi vom weißen Schwein „Kalangongo“, dem Stein „Babenagode“ und von dem Wasser „Biripandi“.

Es darf, wie gesagt, das Totemtier von den Zugehörigen nicht gegessen werden. Ein Aalmann darf keinen Aal essen, ein Seekuhmann kein Fleisch der Seekuh, ein Krokodilmann kein Krokodil, ein Wassermann darf aus dem betreffenden Wasser nicht trinken usw. Die meisten halten sich an das Verbot aus Furcht, krank zu werden oder Leibschmerzen zu bekommen. Andere übertreten das Verbot. Der Totemkult wird eben mehr und mehr zur sagenhaften Überlieferung. Es steht keine Strafe auf Übertretung, höchstens Tadel oder ein Hohnlächeln, wenn der Sünder — wohl infolge seiner Einbildung — wirklich Leibschmerzen bekommt. Nur in betreff der Heirat wird streng darauf geachtet, weil eben nicht innerhalb der Sippe geheiratet wird.

Im übrigen wissen die Leute auch ohne Kenntnis des Totem, wer alles zusammengehört. Gar mancher Ehemann weiß auf Befragen das vure seiner Ehefrau nicht anzugeben. Mancher kennt nicht einmal sein eigenes. Nach Gesagtem scheint also hier das Totem eine nicht gar so wichtige Rolle zu spielen, sondern es hat vielmehr nur die Bedeutung einer sagenhaften Abstammung.

Speiseverboten nicht totemistischer Art unterliegen schwangere Frauen. Sie enthalten sich bestimmter Speisen und Tiere, z. B. des Fleisches von einem weißen oder bunten Schwein, der Schildpattschildkröte (a bio), jedoch nicht der grünen Schildkröte, größerer Fische, größerer Muscheln, abgefallener Mandeln usw., damit das Kind keinen Schaden leide. Ist eine Frau trotzdem von solch verbotener Speise, so gebiert sie ein Mädchen. Auch die Frau, die geboren hat, darf gewisse Speisen nicht essen, damit das Kind nicht sterbe. Auch der Mann muß dann eine gewisse Enthaltensamkeit üben. Er darf nicht genießen: Flußaal, Seeaal, Inseltaube, verschiedene Bananen- und Mandelarten, darf nur bestimmte Betelnußarten zum Kauen benutzen usw.

splitter und schnitt sich Fett aus dem Leibe. Der Schwager gab dieses Fett seinem Weibe, daß sie es koche. Als sein Weib weggegangen war, gab er das Fett seinem Schwager Baliondo zu essen. Diesem wurde darauf sehr schlecht, und er sagte zu seinen Leuten und zu seinem Weibe: „Ich bin krank, laßt uns nach Hause fahren.“ Und sie fuhren ab im Boot. Baliondo saß auf dem Bettgestell im Kahn. Und er mußte niesen. Da kam eine Schlange aus seiner Nase. Und er nieste wieder, da kamen Schlangen aus den Ohren. Und er nieste wieder, und da kam eine Schlange aus seinem Mund. So oft er nieste, kamen Schlangen überall heraus. Er sprach zu Weib und Söhnen: „Rudert schnell, daß wir nach Hause kommen.“ Und sie landeten irgendwo am sandigen Ufer und legten den kranken Baliondo an den Fuß eines Baumes. Und sie verließen ihn. Da begann es zu blitzen und zu donnern und furchtbar zu regnen. Und der frühere bakovi mugoli (Mensch) Baliondo wurde verwandelt in die Schlange Baili, Baliondo, das Totem verschiedener Bolastämme.

8. A vugu na baqele. Der Ursprung des Krokodils.

Ein Mann namens Viku lebte am Kavarafluß. Die Frauen vom benachbarten navuga (Geiser) Qariki stahlen beständig seine Früchte in seiner Pflanzung. Da nahm er ein Stück rou-Holz und schnitzte einen Körper und einen Kopf und einen Schwanz und schnitt Zacken in diesen. Dann nahm er ein Stück bibilo-Holz und schnitzte Zähne und setzte sie in den Mund der Figur und gab der Schnitzerei den Namen „Baqele“ (Krokodil). Viku stand abseits und sagte zu seinem Krokodil: „So, nun versuche dich!“ Da lief das Krokodil und verschlang einen Hund. Viku sah es und sprach: „Das Ding, das ich geschnitzt habe, ist sehr gut. Nun gehe hin und verschlinge alle Navugaweiber, die meine Pflanzung bestehlen, geh ins Wasser und verschlinge sie.“ Das Krokodil verschlang sie alle, die in der Pflanzung stahlen. Da erzürnten die Männer und sprachen zu Viku: „Wozu hast du das Holz geschnitzt, das alle Frauen verschlingt?“ Da fürchtete sich Viku vor den Männern und sagte zu seinem Krokodil, indem er es ins Wasser warf: „So schwimme dahin und suche dir selbst deine Nahrung.“

9. A vugu na kulu. Die Herkunft des Brotfruchtbaumes.

Früher gab es hier keine Brotfruchtbäume. Eine große Art fliegender Hunde, kopa tuape, fraß immer die gewöhnlichen Früchte des Waldes. Eine kleinere Art aber, kopa veva, flog stets nach den Vituinseln und fraß dort die Frucht der Brotfruchtbäume. Einst begegneten sich Tuape und Veva. Tuape sagte zum Veva: „Ei, was riechst du so gut?“ Veva sagte zum Tuape: „Du aber, du stinkst, was frißt du denn eigentlich?“ Tuape antwortete: „Ich fresse die Früchte im Walde.“ Veva sagte hierauf: „Darum riechst du nicht gut. Ich rieche gut, weil ich die Brotfrüchte esse.“ — „Wo sind die denn?“ fragte Tuape. „Drüben in Vitu“, erwiderte Veva. Da sprach Tuape: „Komm, führe mich hinüber.“ Und sie flogen nach Vitu und aßen Brotfrüchte. Und dann zogen sie einen Brotfruchtbaum mitsamt den Wurzeln aus und brachten ihn nach Hause. So kamen die Brotfruchtbäume von Vitu nach hier.

10. A vugu ne tabelekadage¹⁾. Der Ursprung der zum Fischfang verwendeten giftigen Vingungupflanze.

Alle Frauen und Mädchen des Dorfes gingen ans Meer, um eßbare Muscheln zu suchen. Sie schauten nach einem Boot aus. Da stand am

¹⁾ Tabelekadage ist eine bestimmte Art der zum Fischfang verwendeten Vingungugiftpflanzen. Sie wachsen in Lianenform und ranken an Bäumen hinauf (siehe auch S. 374, Fußn. 2).

Ufer ein Mann und fragte die Mädchen: „Wo wollt ihr hin?“ Sie sagten: „Wir wollen zum Riff fahren und Muscheln suchen.“ „Da fahre ich mit!“ sagte der Mann. Als sie zum Riff kamen, hielt der Mann ein Bein in das Wasser und alle Fische ringsherum wurden betäubt. Der Mann aber sagte: „Nehmt die Fische auf.“ Das Boot war überfüllt, und sie fuhrten ans Ufer. Die Mädchen eilten in das Dorf. Der Mann aber ging einen Buschpfad entlang, dann pflanzte er sein Bein in den Boden, und er verwandelte sich in die rankende Vingungupflanze „Tabelekadage“, womit man die Fische betäubt. — Am anderen Tage kamen die Mädchen wieder an das Ufer. Tabelekadage verwandelte sich wieder in einen Menschen und fuhr mit hinaus aufs Riff, steckte wieder sein Bein ins Wasser, und wieder gab es reichen Fischfang. An das Ufer zurückgekehrt, eilten die Mädchen mit ihrer Beute ins Dorf. Ein Mädchen aber ging heimlich dem Manne nach, und es sah, wie er sein Bein in den Boden pflanzte und sich in die rankende Vingungupflanze verwandelte. Das Mädchen erzählte den anderen, was es gesehen hatte. Als sie nun am dritten Tage vom Fischfang zurückkamen, da folgten alle heimlich dem Manne. Als er sich in die Giftpflanze verwandelt hatte, stürzten sich alle auf diese und zerschnitten die Ranken, und jeder pflanzte ein Stück zu Hause. Auf diese Weise bekamen die Bola die für den Fischfang so wichtige Vingungupflanze „Tabelekadage“.

11. Runepai. Der Ursprung der Nahrungspflanzen.

Alle Kinder saßen im Gehöft im Sonnenschein. Väter und Mütter waren zum Ufer hinuntergegangen, um das „makundukato“, ihr Essen, zu holen, damit ihre Knochen stark würden (makundukato bedeutet irgendeine schwarze Masse). Da kam eine Frau mit Namen Runepai zu den Kindern und fragte sie: „Wo sind eure Eltern hingegangen?“ Die Kinder sagten: „Unsere Eltern sind an das Ufer gegangen, um unser Essen, das makundukato, zu holen.“ Runepai bat die Kinder, ihr etwas makundukato zu zeigen. Als sie es gesehen hatte, befahl sie den Kindern, Brennholz zu holen. Die Kinder holten Brennholz. Runepai zündete es an und legte Steine darauf. Die Steine wurden heiß. Runepai sagte zu den Kindern: „Tut die Steine beiseite.“ Runepai legte sich auf das Feuer, und die Kinder deckten sie mit den Steinen und mit Blättern zu¹⁾. Dann gingen die Kinder weg und spielten auf der Erde. Runepai aber drehte sich bald rechts, bald links und verwandelte sich. Sie drehte sich zum Haus zu, da sproßte aus ihrer Brust die ru na vudi-Banane (Frauenbrustbanane). Sie drehte sich zum Wege, da sproßten Taro hervor und Yams und Bananen und Gemüse und Zuckerrohr. Als die Kinder zurückkamen, sahen sie nichts mehr von Runepai. Sie sahen nur Taro und Bananen und Gemüse und Yams und Zuckerrohr, alles in großer Menge. Die Kinder stürzten sich auf die garen Taro (bagi kariri) und aßen. Als sie satt waren, liefen sie auf den Weg und tanzten voller Freude. Da kamen ihre Väter und Mütter zurück. Die Kinder riefen: „Wozu bringt ihr das schwarze Zeug, das makundukato, werft es doch weg!“ Und sie warfen es weg und aßen die Taro, Yams und Bananen und Zuckerrohr und Gemüse usw. Dann reinigten sie ein Stück Land und pflanzten Stecklinge von Taro, Banane, Yams, Zuckerrohr, Gemüse und all den eßbaren Dingen²⁾.

¹⁾ Die Bola kennen das Dämpfen von Speisen in Erdgruben mittels heißer Steine.

²⁾ Die Pflanzungen der Bola werden hauptsächlich von den Frauen instand gehalten. Die Hauptanbaupflanze ist die Taro (*colocasia esculenta*), die in mehr als hundert Spielarten variiert. Im Gegensatz zu allen anderen Stämmen, bei denen das Pflanzen der Taro nur Männerarbeit ist, da es viel körperliche Kraft

12. A vugu na kanono. Der Ursprung des Feuers.

In früheren Zeiten kannten die Menschen noch nicht das Feuer. Sie aßen alle Feldfrüchte wie Taro, Yams usw. roh und bekamen immer Leibschermerzen davon. Nur das Känguruh wußte, wie man Feuer macht. Da starb plötzlich Tamanagelugelu, der Sohn des Känguruh. Das Känguruh weinte sehr und rief immer: „E tungui-i-i, e tungui-i-i (mein So-o-ohn, mein So-o-ohn).“ Es sagte zu den Menschen: „Kommt und beweint mit mir meinen Sohn. Ich werde euch dann aus Dankbarkeit zeigen, wie man Feuer macht; denn ich habe großes Mitleid mit euch, die ihr alles roh eßt und Leibschermerzen bekommt.“ Es rief: „E tungui-i-i, nehmt Holz vom Lumbobaum, es wird nicht brennen, e tungui-i-i, nehmt Holz vom Kavikabaum, es wird nicht brennen, e tungui-i-i, nehmt Holz vom Rambakabaum, es wird nicht brennen, e tungui-i-i. O, es tut mir wehe meine Leber, weil mein Sohn gestorben ist, e tungui-i-i. Aber ich werde euch die Kunst des Feuers lehren. Nehmt einen Holzstift (menqo) und spitzt ihn zu und reibt damit das Holz des Vulaibaumes und es wird Feuer geben. Blast es, und es brennt lichterloh. Arbeitet ihr in der Pflanzung, so zündet die Holzhäufen an. Geht ihr dann nach Hause, so kocht eure Taro mit dem Feuer.“ — Seither kennen die Menschen überall auf der Welt das Feuermachen. Aber sie haben es vom Känguruh gelernt.

13. A vugu na roqo. Der Ursprung des Hauses.

In früheren Zeiten bauten die Leute ihre Wohnungen ähnlich dem Nest des Vogels Kolekole (Fliegenschnäpper, *rhypidura tricolor*), das Innere des Hauses nach oben gekehrt. Das sah der Vogel Kubaleo (Mino kreffti), und er hatte Mitleid mit den Menschen, da ihre Wohnungen bei Regen

erfordert, wird diese Arbeit hier von den Frauen geleistet. Mittels eines zugespitzten, armdicken Stockes wird die Erde aufgebrochen. Männerarbeit ist das Fällen des Waldes, das Wegräumen, Abbrennen, Klären und Umzäunen der Pflanzung. Die Taro braucht etwa 6 bis 7 Monate zur Reife. Dann wird sie ausgehoben. Die vielen Stecklinge ringsherum werden wieder weitergepflanzt. — Größere Bananenpflanzungen, wie man sie auf der Gazellehalbinsel sieht, gibt es hier nicht. Als Zutaten werden allerdings zwischen die Tarofelder gewisse Bananensorten in beschränkter Anzahl eingelegt, desgleichen Yamsknollen, Tapioka, Zuckerrohr und allerhand Gemüse. Vielfach fügen die zahlreichen Wildschweine den Taro pflanzungen großen Schaden zu. Die Frauen schlafen deshalb oft zusammen in ihren Pflanzungen. Bei den Bola ist Marktwesen und Früchteverkauf unbekannt. Höchstens kommt es vor, daß jemand für ein großes Fest einem anderen ein Stück Pflanzung abkauft.

A qania. Die Pflanzung.

Aufsatz eines Schülers der Eingeborenenschule der Mission in Bitokara. (Aus der Bolasprache übersetzt.)

Zuerst wird das Unterholz des Waldes ausgehauen (niutupuru). Es folgt das Umhauen der Bäume (nitolopuru), hierauf das Wegräumen derselben (niramo), indem man sie zerhaut (tolo a kai) und die Äste zerkleinert (nidapu). Man schleppt dann alles an die Grenze der Pflanzung (nibole lakea na boku). Gerade Hölzer werden an den Baumstümpfen aufgestellt (nitoto rike na tibo). Das war bisher die Arbeit der Männer (bakovi). Jetzt pflanzen die Frauen (ngatavine) die Stecklinge (uve) der Taro (mavo). Zwischen die Taro pflanzen sie Zuckerrohr (tovu), Spargel (vero), Gemüse (kombo), Yams (guvi), ferner kavuvu (Kartoffelart), tambuka vero, tambuka vururu, tambuka kendo, tambuka parere, tambuka kai tambuka (Zuckerrohrarten), gange, gale, ruqu (Ziersträucher) usw. Sind die Taro schon groß, so wird gejätet (nimungo), sind die Taro halb reif, so werden die neuen Blätter der zurückgebliebenen Baumstümpfe abgehauen (nigevi). Jetzt wird ein Teil der Beischoßlinge (uve), sowie pira (Blätter für Frauenkleid) und mare (Drazänen) in eine Neupflanzung umgepflanzt. Sobald die Taro reif (moro) sind, wird ein Festessen (nirata vona gambu) damit gemacht. Man fängt Fische dazu (rata kurabea). Die Taro werden geerntet (lipua) und an die verschiedenen Familien verteilt (niveru). Jedes Ehepaar arbeitet in seiner eigenen Pflanzung.

immer naß wurden. Er setzte sich auf einen Baum in der Nähe der Häuser und rief in einem fort: „Nqoha pulua, nqoha pulua!“ = „Dreht um, dreht um!“¹⁾ Da die Leute den Vogel immer so rufen hörten, drehten sie schließlich ihre Häuser um, das Dach nach oben, so daß es nicht mehr wie ein Vogelnest aussah. Und sie fanden, daß es so gut war, da der Regen nicht mehr ins Innere fiel. Sie erzählten es überall, und seitdem baut man die Häuser mit dem Dach nach oben. Ursache aber ist der Star Kubaleo, der auch heute noch immer ruft: „Pu-lu-a, pu-lu-a“²⁾.

14. A vugu ne rea ne guriki maki na nibangetu. Der Ursprung des Muschelgeldes und allen Tanzschmuckes.

Ein Mann mit Namen Vagevage hatte nur ein Bein. Dieser Vagevage schmückte sich mit allem möglichen Schmuck, vor allem mit Muschelgeld (rea)³⁾, mit Brustschmuck (gulongi)⁴⁾, Halsschmuck aus Hundezähnen (galiva), Halsschmuck aus Eberzähnen (tonga), mit Kopfschmuck (vega)⁵⁾, Kasuarfedern (vu na mengo), Armbändern (bio, pende)⁶⁾, riechenden Blättern (lui), kurz mit allem Schmuck, mit dem man sich jetzt schmückt.

¹⁾ Drei Flötentöne, der mittlere höchste mehr oder weniger verschluckt, der letztere tiefere voll ausklingend pu-lu-ah.

²⁾ Die Häuser der Bola sind auf Pfosten gebaut von 1,5 m Höhe. Der Fußboden besteht aus gespaltenem Betelpalmenholz, die Wände aus Saksak oder auch aus dem Holze des Lumbobaumes, einer Baumbrennesselart, der sich, wenn er alt wird, leicht der Länge nach bretterartig zerlegen läßt. Hiermit wird wohl auch das Dach gedeckt, doch zieht man Saksakblätter dazu vor. Im Innern des Hauses herrscht ziemliche Dunkelheit. Oft gibt es da zwei getrennte Räume und allerhand Winkel.

In jedem Hause befindet sich ein Herd, auf dem das Feuer niemals erlischt. Er besteht einfach aus zusammengetragener Erde und einer Menge Steine. Durch den beständigen Rauch erhält das Blätterdach eine wunderschöne, schwarzbraune Färbung und wird durch ihn auch haltbarer.

In dem Dorf Varou, das mit seinen über 300 Seelen neben Kambili das größte im Bolagebiet ist, sind die Häuser längs zwei langgestreckten Schenkeln eines rechtwinkligen Dreiecks angeordnet, zwei lange unregelmäßige Straßen bildend. Die einzelnen Abteilungen des einen Straßenschenkels tragen die Namen Lakulapandi, Tangamuri, Tangari, Gasi, die des anderen Varou, Puro, Parakeva, Nataqere.

³⁾ Die rea besteht aus weißen, linsengroßen, auf langen Schnüren eng und fest aneinandergereihten Scheibchen, die in mühsamer Schleifarbeit aus der lo-Schnecke (*nautilus pompilius*) hergestellt werden. Ein Faden davon hat den Wert von zehn Mark. Außer dieser geschätzten weißen rea gibt es noch eine rote, die aus Neumecklenburg eingeführt wird und die ebenso wertvoll ist, dann noch eine schwarze, die man in Neulaenburg anfertigt, von der der Faden aber nur etwa zwei Mark Wert hat. Die rea hat Schmuck- und Geldeswert und findet Verwendung bei Frauenkauf, Gerichtsstrafen und großen Käufen. Neugekaufte Bräute tragen viele Faden der rea um den Hals, auch gibt man den Toten rea mit ins Grab. Bei der Geburt eines Kindes verteilt der Vater rea und schlachtet ein Schwein. Dasselbe wiederholt sich, wenn das Kind den ersten Zahn bekommt, wenn es zum erstenmal sitzen kann, wenn dem einjährigen zum ersten Male die Haare geschnitten werden. In späteren Zeiten, wenn ihm die Ohren durchlöchert werden, wenn ihm die Zähne geschwärzt werden (siehe S. 392 f., Fußn.), wenn das Kind zum ersten Male weit fortgeht, z. B. ins Muttergehöft, oder wenn der kleine Sohn zum erstenmal etwas Großes leistet, z. B. einen großen Fisch fängt, ein Wildschwein erlegt, oder sonst eine Heldentat verrichtet, dann ist der Vater stolz und äußert seine Freude durch Verteilen von rea. — Die am Meeresstrande liegende *nassa foetida*, der tambu der Bewohner der Nordküste, wird von den Bola nicht als Geld benutzt. Geldeswert haben weiter alle Schmuckgegenstände, ferner Schirme aus Pandanusblättern (moke), Tragbänder für Säuglinge (kala), Speere (mangeto), Kasuarfedern (vu na mengo), schließlich Hunde und Schweine.

⁴⁾ Gulongi, Brustschmuck aus großen, glänzenden Perlmuschelschalen.

⁵⁾ Vega, Kopfschmuck aus kunstvoll geflochtenen, mit rea verzierten übereinandergelegten Ringen.

⁶⁾ Bio, Armringe aus Schildpatt oder Muschel. Pende, geflochtene Armringe. Weitere Schmuckstücke sind Ohr- und Nasenringe und walzenförmige, aus *tridacna gigas* geschliffene Nasenstäbe.

Vagevage ging nach Nugakau. Alle Männer, die ihn sahen, verfolgten ihn, um ihn zu töten und seinen Schmuck zu rauben. Doch Vagevage war flink und entkam ihren Speeren, und er ging nach der Insel Kapo, und auch hier verfolgten sie ihn mit Speeren. Aber Vagevage entfloß immer und keiner traf ihn. So ging es an vielen Orten. In Kandoka hatten ihn die Männer umzingelt, aber Vagevage entkam mit seinem Schmuck, bis er plötzlich von einem duku-Knaben¹⁾ getroffen wurde und hinsank. Sie fielen über ihn her und nahmen all die Schmucksachen. Das ist der Ursprung des Muschelgeldes und aller Schmuckgegenstände, die man beim Tanze trägt.

15. E Pakataku, der Mann mit einem Bein.

Er kam irgendwo von Patanga her, immerzu singend: „A-a-a-a-a-...“ Er begab sich in das Dorf Garile und rief: „Wo ist der Herr des Dorfes?“ Die Kinder hörten ihn und bewarfen ihn und jagten ihn fort. Er floß über den Abfall- und Schutthaufen des Ortes hinweg und kam nach Bola. Er sang: „Io io komanalilio eao talalea io io.“ Er drang in das Dorf ein. Doch als die Kinder ihn sahen, jagten sie ihn fort. Er entfloß über die Abfallhaufen an der Seite des Dorfes hinweg. Er sang den Weg entlang: „Io io komanalilio eao talalea io io.“ So kam er singend nach Varou. Hier aber töteten ihn die Leute und schnitten ihm alle Schmuck- und Wertgegenstände vom Leibe wie rea, tonga, bio usw. und nahmen seine Speere und all seine Habe.

16. A vugu na papandi. Der Ursprung des Kampfes²⁾.

Ein wilder Mann mit Namen Kukutuqatuqa schnitt sich viele Speere im Walde zurecht und härtete die Spitzen im Feuer. Dann ging er an das Ufer und sah dort viele Boote voll von Leuten herankommen. Er sang sein Kampflied: „Kukutuqatuqa kalamui kau gole kau gole!“ und warf nach jeder Strophe einen Speer auf die Leute in den Kähnen. Mit jedem Speerwurf speerte er bald drei, bald vier, bald fünf Männer zu gleicher Zeit. So forderte er die Leute in den Kähnen jeden Tag heraus. Diese jedoch blieben nun in genügender Entfernung. Sie gebrauchten eine List. Während einige Boote den Kukutuqatuqa beschäftigt hielten, landeten einige andere mit etwa zehn Mann an einer weiter entfernten Uferstelle. Diese Männer näherten sich leise von der Buschseite aus dem Kukutuqatuqa und töteten ihn.

17. Bubule. Der böse Hund.

Vom Vulkan E Pago³⁾ kam er her, der wilde Hund. Er drang in das Mukugebiet ein und verschlang alle Mukuleute, Männer, Frauen und Kinder,

¹⁾ Über den duku siehe S. 411.

²⁾ In früheren Zeiten bekämpften sich des öfteren verschiedene Boladörfer unter sich aus naheliegenden Gründen wie etwa Weiberdiebstahl oder sonst begangenen Unrecht. Es waren mehr Schaukämpfe. Man stand sich gegenüber, forderte sich gegenseitig heraus, beschimpfte sich, die Speere flogen hin und her, und schließlich endete die Geschichte mit einem, höchstens zwei Toten, die von den Angehörigen mitgenommen wurden. Diese suchten sich gelegentlich zu rächen. So z. B. standen Varou gegen Valupai und Liapo, Varou gegen Patanga, Qaniboku und Bangum gegen Komorake, dieses durch Varou unterstützt, Pangalu gegen Valupai und Vaganakai usw. Versöhnungsfeiern aus früheren Fehden gab es noch 1928, wo sich Varou und Patanga wieder einmal versöhnten. Man kam sich unter Tritonhörnerklang halbwegs entgegen, tauschte zu gleichen Teilen Schweine und etwas rea ein und aß sich satt.

³⁾ Eine besondere Rolle scheint der „E Pago“ in den Sagen und religiösen Anschauungen der Bola zu spielen, ein feuerspeiender Berg im Mukudistrikt. Es muß wohl früher einmal eine furchtbare Katastrophe stattgefunden haben, deren

soviel er erwischen konnte. Er sang immerzu: „Kaua bubule kekekeleo.“ Er wütete in Buluma, Ruango, zog dann an der Küste entlang nach Kulungi, Bonge, Kilu, Patanga, Garile, überall Menschen verschlingend. Alle Bewohner flohen vor ihm. So kam er auch nach Bola. Aber die beiden Bolamänner Bambe und Kura-Pepele gedachten ihn unschädlich zu machen. Sie schabten Kokosnuß und legten dies Essen neben ein Haus. Dann kletterten sie auf das Dach und hielten eine Schlinge bereit. Als der Hund Bubule das Essen witterte, stürzte er darauf zu. Da zogen sie schnell die Schlinge zu. Sie hing ihm um den Hals. Die beiden hielten nun den Hund gefangen und zähmten ihn mit der Zeit. Er wurde nach und nach ganz zahm, so daß die beiden Männer ihn zur Schweinejagd benutzten. Und er erlegte viele Wildschweine.

18. Loga. Der Adler¹).

Ein Adler war der Schrecken der Bulumaleute. Täglich kam er geflogen und tötete Männer, Frauen und Kinder. Da beschlossen die Leute, auszuwandern. Und sie flohen alle nach den Vituinseln. Nur eine einzige Frau blieb zurück, und sie gebar Zwillinge, zwei Knaben. Die Knaben wuchsen heran, und die Mutter schnitzte ihnen kleine Speere. Die beiden bonge (Zwillinge) übten sich, indem sie Bananenstrünke speerten. Da kam eines Tages plötzlich der Adler. Die Knaben ergriffen ihre Speere und töteten ihn. Seinen Kopf legten sie in eine Kokosnußschale und warfen diese in das Meer. Das Meer trieb die Schale ans Ufer in Vitu. Die Leute dort fanden den Kopf des Adlers und riefen: „Unser Feind, der Loga, ist tot. Wer hat ihn getötet?“ Und sie fuhren zurück in die Heimat und fanden die Zwillinge und ihre Mutter und erfuhren, daß die Zwillinge den Adler gespeert hatten. Da war ihre Freude gar groß, und sie fuhren zurück nach Vitu und holten alle Frauen und Kinder. Dann machten sie ein großes Festessen für die beiden und beschenkten sie mit *rea*, *gulongi*, *tonga* und allen möglichen Schmuckgegenständen.

19. A kane na moni. Die wilde Zitrone.

Eine alte Frau und ihre Enkelin saßen auf einem freien Platze und arbeiteten. Die Frau nähte die Blätter des *moke* (*Pandanus*) zusammen, die Enkelin machte Körbe (*kulopi*). Da sahen beide, wie von einem *moni*-Baum auf einer Anhöhe eine Frucht herunterfiel. Und diese runde Frucht hüpfte und hüpfte den Berg herunter mitten zwischen die beiden Frauen und traf die Beinwunde der alten Frau. Und die beiden mußten darüber sehr lachen. Und sie lachten und lachten und lachten, bis sie beide vor Lachen starben.

20. Der Mann Dameau-Tiliva.

Eine große Anzahl Mädchen aus dem Inselgebiet der Kombe, von Talaqone, Kalapaiai, Vete, Talasea, Pilinge, Poi, Makati, Simulani, fuhren in Booten zu den Flußmündungen des Festlandes, um Muscheln zu suchen. Da kam ihnen ein großer Rochen (*kova*) entgegengeschwommen und fragte: „Wo wollt ihr hin?“ Die Mädchen antworteten: „Wir wollen Muscheln

Erinnerung sich von den Vorfahren her vererbt hat (siehe auch S. 374f.). Vom E Pago kommt alles Unheil, Erdbeben, Krankheit usw. Von ihm haben gewisse Tiere wie Schlangen, Leguane, Känguruh, Baumbär und andere die Art und Weise, Gift zu geben, empfangen. E Pago hat auch den Vorfahren den Befehl gegeben, zur Zeit der Mandelreife die Kuku-Tänze (siehe S. 412, Fußn.) zu veranstalten, als Schutz gegen Unheil und Krankheit.

¹) Vgl. Sage Nr. 4, S. 374f.

suchen.“ Da bat die Tochter des kova-Rochen, mitfahren zu dürfen. Sie stieg in eines der Boote. Während nun alle emsig Muscheln suchten, verirrte sich die kova-Tochter an ein kleines Gewässer. Da sah sie im Wasser das Spiegelbild eines Mannes, der auf einem Baume saß. Sie tauchte unter, ihn zu fangen. Doch er entwischte ihr. Immer wieder tauchte sie nach ihm vergebens. Da rief der Mann, der Dameau-Tiliva hieß: „Was suchst du mich da unten? Ich bin hier oben.“ Da sah sie ihn auf dem Baume sitzen. Er verliebte sich in sie, und beide begaben sich in das Gehöft des Mannes. Sie heirateten, und die kova-Tochter gebar einen Sohn, den sie E Kanunu nannten. Dieses Kind, der Sohn (Enkel) also des großen Kova-rochens E Pa-Livoga, wuchs sehr schnell heran und lief überall umher. Eines Tages war seine Mutter in die Pflanzung gegangen, der Vater auf den Fischfang. E Kanunu war bei der Großmutter zu Hause geblieben. Er weinte und verlangte nach seiner Mutter. Da wurde die Großmutter böse und beschimpfte ihn mit den Worten: „Du bist so ein Ding, das man im Mangrovesumpf gefunden hat.“ E Kanunu wurde nun böse und biß die Großmutter und weinte laut. Als die Mutter aus der Pflanzung kam, erzählte er ihr alles. Da wurde die Mutter sehr böse. Sie zürnte der Schwiegermutter. Sie nahm ihren Sohn mit sich, schöpfte Wasser und kochte Taro für ihren Mann und stellte sein Essen am Ufer des Flusses für ihn bereit. Dann eilte sie mit ihrem Sohn und sang: „Riri rara arua lelemo kanunu tamam tamone dokodua oa“ (Abschiedslied an ihren Mann). Der Mann hörte in der Ferne den Gesang, kam gelaufen und rief von weitem: „O, geh' nicht fort, komm wieder, wir kehren zurück.“ — Doch die beiden Fliehenden sangen weiter: „Riri rara arua lelemo kanunu tamamu e e kanunu tamam tamone dokodua oa.“ — Die Frau lief mit ihrem Sohn zum Ufer und rief ihrer Mutter, dem großen kova-Rochen E Pa-Livoga zu: „Mutter, verlasse deinen Sitz und komm heraus. Die Großmutter hat mich und meinen Sohn beschimpft. Wir kommen nun zu dir.“ Da sprang plötzlich die große Kova aus dem Meer in die Luft. Das Meer rauschte und es regnete. Mutter und Sohn verstopften sich Nase und Mund und gingen unter Wasser zu ihrer Mutter. Im gleichen Augenblick kam der Mann Dameau-Tiliva angelaufen. Er stürzte sich Frau und Sohn nach in das Meer. Doch die Ravulukoamuschel öffnete ihre Schalen, ergriff ihn und hielt ihn fest. Er verwandelte sich in einen Stein, der jetzt noch dort irgendwo helleuchtend steht.

21. Ein Hund rettet seinen Herrn.

Ein Mann ging auf die Jagd. Er kam zu einem Kavikabaume (malaiischer Apfel), der hing voller Früchte. Der Mann pflückte viele und aß davon und gab einige seinem Hunde zu fressen. Als er weiter jagte, kam die Schlange Pate, umschlang ihn und wollte ihn auffressen. Da fing er an zu singen: „O rekaua pase, o rekaua pase!“ Sein Hund hörte ihn singen. Er eilte herbei, stürzte sich auf die Schlange, zerbiß sie und wickelte sie von seinem Herrn ab. Der Mann lebte langsam wieder auf und kroch auf seinen Knien weiter, da er nicht stark genug war. Er rief laut. Die Leute hörten ihn rufen, fanden ihn und trugen ihn nach Hause. Und er genas vollständig.

C. Sagen zur Illustration von Sitten und Anschauungen.

22. Kekedua und Valuui. Zwei Schwestern.

Die Mädchen des Inselgebietes Kombe fuhren zu den Flüssen des Festlandes zur Muschelsuche in den Mangroven. Dann fuhren alle wieder zurück. Nur Kekedua blieb und suchte ihre Schwester (Base) Valuui auf, die

Tochter ihrer Tante. Sie fand den Weg zum Gehöft und wurde von Valuai gefragt: „Wo kommst du her und was tust du hier¹⁾?“ Kekedua antwortete: „Meine Mutter sagte zu mir, hier wohne irgendwo ihre Schwester, die nach hier verheiratet sei, und ich solle sie aufsuchen und mich nach der Tochter Valuai erkundigen.“ Da sprach Valuai: „Ich bin Valuai, und du bist meine Schwester! Aber wisse, meine Mutter frißt Menschen²⁾. Darum verstecke dich hier oben im Gebälk des Hauses, denn ich höre sie kommen.“ Kaum war Kekedua versteckt, da kam schon die Mutter. Sie roch überall herum und sagte: „Ich rieche Menschenfleisch, wo hast du es verborgen?“ Valuai verneinte es und sprach: „Mutter, laß mich dich schön machen.“ Und sie beschnitt die Fingernägel der Mutter, schnitt ihr die Haare und stumpfte ihr die Zähne. Dann fragte sie: „Mutter, hast du nicht eine Schwester irgendwo verheiratet?“ „Gewiß“, antwortete die Mutter, „sie wohnt auf einer Insel und hat eine Tochter mit Namen Kekedua.“ — Da holte Valuai Kekedua hervor und sagte: „Mutter, hier ist Kekedua.“ Die Mutter freute sich und sprach: „Also darum hast du meine Zähne stumpf gemacht und meine Nägel geschnitten! Aber habe nur keine Angst, ich esse nicht die Tochter meiner Schwester.“ — Kekedua blieb nun sehr lange Zeit bei ihren Verwandten. Doch auf einmal bekam sie Heimweh und verlangte, nach Hause zu fahren. Da begannen Valuai und die Mutter sie zu schmücken und mit dem Saft der rabare-Frucht zu bemalen. Sie schenkten ihr Schmuck und andere wertvolle Sachen, und Kekedua fuhr im Boot nach Hause. — Ihre Mutter hatte schon lange um ihre Tochter geweint, da sie sie tot glaubte. Der Vater sah indessen im Traume, wie Kekedua wiederkam. Der Bruder sah sie zuerst den Weg entlang kommen und benachrichtigte die Eltern. Alle freuten sich, Kekedua wieder zu sehen und bewunderten all die schönen Geschenke. Der Bruder aber erkundigte sich bei Kekedua genau nach Valupai und deren Mutter und beschloß, sie aufzusuchen, trotz des Abratens von Kekedua. Es fuhr ans Festland und fand Valuai und nahm sie mit nach Hause, um sie zu heiraten. Valuai aber sträubte sich, da er ihr Bruder (Vetter) sei, und starb aus Kummer. Valuais Mutter aber suchte vergebens nach ihrer Tochter. Aus Kummer um ihr Kind aß sie nichts mehr und starb ebenfalls.

23. Selbstmord zweier Brüder aus Kilu.

Zwei Brüder aus Kilu hatten Fische gefangen. Sie gingen zum Feuerplatz, um sie zu kochen. Der größere sandte den kleineren zur Schwester, um Taro zu holen. Doch ihr Schwager, der Mann der Schwester, wurde böse, verweigerte die Taro und beschimpfte die beiden sehr. Da wurden die beiden gar traurig. Sie gingen nach Hause und begannen, sich schwarz zu färben und zu schmücken. Die Schwester sah das und wollte den Brüdern nun Taro geben. Doch die Brüder lehnten sie jetzt ab, weil ihr Schwager sie beschimpft hatte. Sie riefen ihren Hund und begaben sich ans Meer. Dann schwammen sie zusammen mit ihrem Hunde fort. Die Schwester hörte sie singen und fortschwimmen. Da begann sie zu weinen und lief ihnen ans Ufer nach und rief sie zurück. Doch die beiden sangen ihr Abschiedslied und schwammen weiter. Da stürzte sich die Schwester ins Meer und schwamm nach. So schwammen alle bis zum Ort Kilika. Fast hatte die Schwester die Brüder erreicht. Doch die schwammen weiter bis Sireli, von Sireli bis Garile, von Garile bis zum Kuleafluß, vom Kuleafluß bis

¹⁾ Wenn zwei Bola sich begegnen, wechseln sie immer kurzen Gruß und Gegenruß, Fragen nach woher und wohin. Wer sich verabschiedet, sagt: „O mande, jau ga vano“ = „Bleib, ich gehe.“

²⁾ Die Bola sind wie auch die benachbarten Muku und Kombe keine Kannibalen.

Lagenda. Sobald die Schwester nahe kam, schwammen die Brüder weiter und sangen dabei. So ging es immer weiter bis zum Navugaplatz, den heißen Quellen (Geiser). Die Brüder warfen zuerst den Hund in die größte der heißen Quellen. Er kam nicht mehr zum Vorschein. Inzwischen war die Schwester ganz nahe gekommen und rief und bat die Brüder, mit ihr zurückzukommen. Da sprang zuerst der eine in den Geiser und dann der andere, beide singend. Die Schwester weinte laut auf und sprang den beiden Brüdern nach.

24. Die eifersüchtigen Brüder.

Zwei Brüder waren stets aufeinander eifersüchtig wegen ihrer beiden Frauen. Eines Tages ging der ältere auf die Jagd. Der jüngere ging in seine Pflanzung und arbeitete. Er fällte Bäume und verwundete dabei seine Hand. Da begab er sich nach Hause und legte sich hin. Die Frau seines älteren Bruders hatte Mitleid mit ihm und gab ihm Bananen zu essen. Der ältere Bruder kam hinzu und wurde deshalb böse. Die beiden Brüder begannen zu kämpfen. — Am anderen Morgen lud die Mutter den jüngeren Bruder ein, mit ihr in die Pflanzung zu gehen. Doch er weigerte sich. Als die Mutter fort war, sprach er zu seinem kleinsten Bruder: „Komm, schmücke mich.“ Und sie nahmen die rabare-Frucht und färbten sich schwarz und schmückten sich. Dann sprach der Bruder zum Kleinen: „Nimm Feuer und zünde das Haus an!“ Der Kleine tat, wie ihm geheißen war. Der größere aber kletterte auf den Giebel des Hauses und begann zu singen: „Gema gemo gemo tatai taio gema.“ Die Mutter in der Pflanzung hörte den Gesang ihres Kindes, riß schnell einige Taro aus dem Boden und eilte nach Hause. Sie sah von weitem das brennende Haus und oben auf dem Dache ihren Sohn mit einem Speer in der Hand und einem Federschmuck auf dem Kopfe. Sie rief: „O mein Sohn, was machst du da?“ Doch schon fiel das brennende Haus in sich zusammen und der Sohn verbrannte mit. Da blies die Mutter ins Muschelhorn und rief alle Leute zusammen. Und sie beweinten den Toten und machten ein Totenfest.

25. Purakavuvu und E Rure. Zwei Schwestern.

Purakavuvu, die jüngere, briet Kartoffelgewächse (kavuvu) in der Pflanzung. E Rure, die ältere, war verheiratet. Da kam der Mann von der Jagd und brachte ein Schwein. Er sagte zu E Rure: „Geh und breite meinen Tabak in der Sonne aus!“ Als E Rure fort war, erzürnte sich der Mann über Purakavuvu. Er band sie an einen Paleibaum und ließ die Ameisen sie anfressen. Dann ging er nach Hause. E Rure fragte ihn: „Wo ist meine Schwester?“ Er sagte: „Ich weiß es nicht.“ Da ging E Rure in die Pflanzung und fand die Schwester. Sie band sie los und trug sie nach Hause. Dann stieß sie ihrem Manne heiße Steine in Mund und Rachen, so daß er starb. Hierauf begab sie sich mit ihrer Schwester zum Gehöft ihrer Mutter, und sie blieben dort.

26. Das Mädchen mit Namen E Oaro.

Ein Mädchen, E Oaro, saß mit seiner kleinen Schwester allein im Gehöft. Da hörte es in der Ferne einen Mann singen. Es sprang auf, lauschte dem Gesang und sagte zur kleinen Schwester: „Wenn die Mutter kommt, so sage ihr, ich habe keine Lust, hier zu bleiben. Ich gehe, um jenen Mann zu hören, der in seinem Lied meinen Namen nennt.“ Es nahm hierauf seinen Muschelgürtel (poko), seinen Schirm (moke), Korb (kulopi) und sonstigen Schmuck und ging in der Richtung, aus der das Lied ertönte: „Uveio tauale tukuma le e oaro valima galiau boboa le e oara.“ Sie suchte den

Mann am Fuße eines großen Baumes, woher die Stimme scholl. Sie sah nach oben und sah den Sänger im Wipfel sitzen. Sie fragte: Warum versteckst du dich dort oben? Komm herunter!“ Der Mann stieg vom Baume. Die beiden gingen ins Gehöft der Eltern des Mannes. Die Eltern aber bereiteten den Kaufpreis vor und kauften das Mädchen für ihren Sohn als Frau.

27. Das Mädchen Silerobe.

Das Mädchen Silerobe saß allein im Gehöft. Die Mutter war auf der Schweinejagd. Da hörte es die Mutter singen: „Silerobe, Silerobe navao, made na tanga ra ge ubi a boro o qo kania.“ („Silerobe, ein Schwein, du sollst essen.“) Das Mädchen hörte den Gesang der Mutter, die es verständigte. Es holte schnell Feuerholz. Und als die Mutter das Schwein brachte, da brien sie es und aßen es auf.

28. Der Mann, der seinen Hund verlor.

Ein Mann war auf die Jagd gegangen und hatte dabei seinen Hund verloren. Ein gewisser Paspas aber sah den Hund und stahl ihn. Nun suchte der Bestohlene überall seinen Hund. Er kam zu Karabus und fragte: „Hast du meinen Hund gesehen?“ Karabus verneinte und sandte ihn zu Gare Malupa. Auch dieser hatte den Hund nicht gesehen. Er schickte ihn aber zu Kinalago. So wanderte der Bestohlene von einem zum anderen, zu Paki, Livi usw. Als er zu Lagia kam, sagte dieser: „Deinen Hund sah ich bei Paspas, der hat ihn versteckt.“ Da ging er zu Paspas, fand endlich seinen Hund, ergriff ihn und ging fröhlich von dannen, unterwegs singend: „Ka ua bubule e e e kale le kalekaleo o o o . . .“

29. Galiki na noru. Die Mädchen im Bambus.

Eine Mutter hatte viele Kinder. Es waren aber alle nur Mädchen. Sie versteckte sie in einem Bambusbusche. — In einem Dorfe lebten viele Brüder, die keine Frauen hatten. Eines Tages gingen alle fort, um Fische zu fangen. Der jüngste aber ging zu einer Quelle in der Nähe jenes Bambusbusches, um zu baden. Da sah er alle jene Mädchen aus dem Bambus hervorkommen und Wasser schöpfen. Er behielt sein Geheimnis für sich. Als am anderen Morgen seine Brüder zum Fischfang auszogen, färbte er seinen Körper und nahm eine Handtrommel (kunde). Die Brüder fragten ihn: „Was willst du mit der Trommel?“ „Ich gehe heute tanzen und singen!“ erwiderte er. In der Nähe des Bambus angekommen, fing er an, die Trommel zu schlagen, und sang und tanzte dazu. Da schaute die Mutter der Mädchen aus dem Bambus heraus und fragte ihn: „Wofür singst du? Soll ich dir ein Schwein geben?“ „Nein, ich will kein Schwein haben, ich singe eben so.“ Und er sang und tanzte weiter. Da fragte die Frau: „Willst du einen Hund haben?“ „Nein, ich singe nicht, um einen Hund zu haben.“ Und er sang weiter. Da fragte die Frau: „Soll ich dir rea (Muschelgeld) geben?“ „Nein, ich singe nicht für Geld“, erwiderte der Knabe. Und er sang und tanzte weiter. Da schlug die Frau auf den Bambus und ein Mädchen kam hervor. „Soll ich dir dieses geben?“ fragte sie. „Jawohl, das ist das Richtige!“ rief der Knabe. „Gib mir das Mädchen.“ Sie gab es ihm, und er führte es nach Hause und gab es einem seiner Brüder zur Frau. Am anderen Morgen trieb er dasselbe Spiel und sang und tanzte vor dem Bambusbusch. Wieder erhielt er ein Mädchen, und er gab es einem seiner Brüder. So machte er es nun alle Tage, bis seine Brüder und er selbst verheiratet waren. Nur der älteste Bruder hatte noch keine Frau. Da holte er die Mutter der Mädchen aus dem Bambus, und der älteste Bruder heiratete sie.

¹⁾ Haustiere der Bola sind Schweine und Hunde. Beide werden gegessen.

30. Tamipapaka. Der Schweinefleischbetrüger.

Ein Mann war irgendwo zum Festessen eingeladen. Er nahm eine große Schweinekeule mit sich. Er traf eine Anzahl Kinder. „Kinder“, rief er, „geht in den Wald und holt mir Betelnüsse und Pfefferblätter, ich gebe euch dann Schweinefleisch zu essen.“ Aber er log, denn er aß das Fleisch ganz alleine und gab nichts den Kindern, als sie ihm das Gewünschte brachten. Eines der Kinder aber begann zu weinen, weil der Alte ihm kein Fleisch gab. Die Mutter fragte das Kind: „Warum weinst du?“ Das Kind antwortete: „Der alte Tamipapaka hat uns belogen, indem er uns Fleisch versprach, aber nichts gab.“ — Das hörten die Brüder des Kindes. Sie sagten zu ihm: „Weine nicht, wir gehen auf die Jagd und erlegen ein Schwein.“ Und sie gaben den Hunden Ingwer (kava var, lagia), um sie scharf zu machen. Dann jagten sie und erlegten mehrere Schweine. — Das Kind aber begann zu singen: „Engo, ralili.“ Das hörten zwei Mädchen, deren Namen Engo und Ralili waren. Sie beschimpften das Kind deshalb und spuckten es an. Das Kind erzählte dies ihren Brüdern. Diese versteckten sich am Weg und fingen die Mädchen ab. Sie brachten sie nach Hause und erlegten den Kaufpreis dafür. Nun wurde ein großes Heiratsessen gemacht. Man schlachtete viele Schweine. Tamipapaka hatte auch seine Frau geschickt, um Schweinefleisch zu bekommen. Doch gab man ihr nichts zur Strafe für Tamipapakas Lüge. Sie sagte das ihrem Mann. Da schämte er sich und schlachtete auch ein Schwein und verteilte es an die Leute.

31. Pondanavundivanda. Der Dieb.

Pondanavundivanda war zum Diebstahl geneigt von Jugend an. Er stahl schon als kleiner Junge, und als er größer wurde, da trieb er es gar toll. Er stahl seinen Nachbarn alles weg, Feldfrüchte, Essen, Hunde, Schmuckgegenstände usw. Da schlugen sie ihn eines Tages und jagten ihn mit Schimpf und Schande zum Dorf hinaus. Er aber floh in den Urwald und lebte von jetzt an ganz wild wie ein Waldmensch oder wildes Tier. Er wusch sich nicht, er ließ seine Fingernägel wachsen, daß sie ganz lang wurden, und schnitt auch seine Haare nicht mehr. Aber das Stehlen betrieb er noch schlimmer als zuvor. Er mied seine Landsleute am Tage, aber des Nachts holte er ihre Feldfrüchte, stahl Hunde und Schweine und plünderte die Brotfrucht- und Mandelbäume. Da sagten sich die Leute: „Nun treibt er es doch zu toll, laßt uns den Waldmensen wieder einfangen.“ Und sie ersannen eine List. Sie machten aus einem Bananenstrunk eine menschliche Figur und legten diese, als ob es ein Verstorbener wäre, vor den Eingang des Dorfes. Dann fingen sie laut an zu heulen, als ob jemand gestorben wäre. Die Männer aber versteckten sich im Gebüsch zur Seite des Weges. Als der Waldmensch das Totengeheul vernahm, sagte er sich: „Es ist sicher jemand von meinen Angehörigen gestorben. Ich möchte wissen, wer das ist.“ Und er kam aus seinem Schlupfwinkel und ging dem Dorfe zu. Da stürzten die Männer aus ihrem Versteck hervor und fingen ihn ein. Er fragte: „Wer ist gestorben?“ Da sagten sie ihm: „Es war nur eine List. Wir haben nur zum Schein das Totengeheul angestimmt.“ — Und sie wuschen ihn, schnitten seine Haare und Fingernägel und die Nägel seiner Zehen, und er wurde wieder wie einer von ihnen. Dann kauften sie ihm eine Frau, und er lebte wieder im Gehöft und stahl nicht mehr.

32. Seit wann man einen Dummkopf „A Bilele“ nennt.

Es war einmal ein reicher Mann, der hatte viele reife Bananentrauben in seiner Pflanzung. Er rief die Leute zusammen und sagte: „Kommt, laßt uns Fische fangen und die Bananen dazu essen.“ Da zogen alle aus

zum Fischfang. Doch vorher beauftragten sie einen Mann mit Namen Bilele, die Bananen zu braten und herzurichten, damit sie sie nach der Rückkehr essen könnten. Während sie nun draußen auf den Riffen Fische fingen, sahen sie Bilele in einem Boot mit all den Bananen darin herbeikommen. Bilele rief: „Hier sind die Bananen, eßt sie.“ Da schimpften sie ihn aus und riefen: „O Bilele, du bist ein Schwachkopf! Seit wann ist es denn Brauch, das Essen hier auf den Riffen abzuhalten? Trag die Bananen zurück ans Ufer.“ Bilele wollte wieder abfahren. Da bemerkte er, daß das Boot voll Wasser war. Er versuchte, es auszuschöpfen. Doch da ihm das zu lange dauerte, nahm er seinen Speer und stieß Löcher in das Boot, damit das Wasser abfließe. Das Boot aber füllte sich mehr und mehr und sank. Als die anderen das sahen, lachten sie und schimpften: „O Bilele, du bist doch ein großer Tölpel.“ Sie kehrten nun alle mit den erbeuteten Fischen ans Ufer zurück. Sie beauftragten Bilele, ins Dorf zu gehen und junge Kokosnüsse zum Trinken zu holen. Bilele eilte ins Dorf und suchte allerhand trockene, reife Nüsse zusammen, belud sich damit und trug sie zum Ufer. Unterwegs begann das Fruchtwasser in den reifen Nüssen an die Wände zu schlagen. Als Bilele das Geräusch hörte, überfiel ihn eine große Angst. Er sagte zu den Nüssen: „Ihr seid wohl böse auf mich und wollt mich schlagen, weil ihr so schimpft? Wartet, ich will erst einige Betelnüsse und Pfefferblätter holen.“ Er warf die Nüsse auf den Weg und rannte zum Ufer. Da die Leute ihn sahen, riefen sie: „Nun, Bilele, wo sind die Kokosnüsse?“ Bilele sagte: „Die Nüsse liegen am Weg. Sie wollten mich schlagen und beschimpften mich. Da hab' ich sie aus Angst weggeworfen.“ Da erzürnten die Leute gar sehr und schimpften: „O Bilele, was bist du doch für ein großer Tölpel! Du machst alles verkehrt.“ — Seit jener Zeit nennt man jemand, der alles verkehrt macht, A Bilele.

D. Sagen als Spiegel religiöser Vorstellungen.

33. Besuch im Reich der qanitu¹⁾.

Ein Mann namens Kovo ging an den Fluß, um Fische und Krebse zu fangen. Da sah er einen mingilo (ein großer Fisch). Er versuchte, ihn zu fangen. Doch der Fisch schlüpfte unter einen großen Stein. Der Mann streckte seinen Arm unter die Steinhöhlung, um den Fisch herauszuziehen. Da wurde er von unsichtbarer Gewalt gefaßt und in die Höhlung hineingezogen. Man führte ihn durch Höhlengänge in einen riesigen, hellen Raum. Es war der Wohnsitz der qanitu. Viele qanitu umringten ihn und sie fragten: „Was tatest du?“ Er antwortete: „Ich fing Fische.“ Sie fragten weiter: „Wolltest du den mingilo essen?“ Er sagte: „Beileibe nicht, er ist ja mein vure²⁾.“ Damit waren die qanitu zufrieden, und sie luden den Mann ein, bei ihnen zu bleiben. Und er blieb da und ging mit den qanitu in deren Pflanzung arbeiten, aß und tanzte mit ihnen. Aber von Zeit zu Zeit, wenn es auf Erden Nacht war, wurde er schläfrig und müde und schlief ein. Dann weckten ihn die qanitu. Doch er schlief immer wieder ein. Eines Tages fing er an zu weinen. Die qanitu fragten ihn: „Warum weinst du?“ Er antwortete: „Ich bin traurig, weil ich an meine Frau und an meine Kinder denke. Ich habe Sehnsucht nach ihnen.“ Da begannen

¹⁾ Die qanitu sind die eigentlichen Totendämonen. Nach dem Tode wandern die „Seelen“ (qanitu, qanituna) ins Totenreich, einen Ort in der Erde, wo sie wie Menschen, nur glücklicher, weiterleben, ihre Häuser bauen, ihre Pflanzungen bearbeiten usw. Mit den Lebenden, den „richtigen Menschen“ (bakovi mugoli) bleiben manche qanitu in Verbindung, ebenso wie es manchen bakovi gegeben ist, mit den Geistern zu verkehren. In den Sagen treten die qanitu meist als gutartige, hilfreiche Wesen auf, die es nur gelegentlich lieben, den Menschen einen Schabernack zu spielen. Siehe Sagen Nr. 33—44, ferner 4, 87.

²⁾ Siehe S. 375f., Fußn. 2.

die qanitu Kokosnuß zu schaben, und sie ölten ihn ein und färbten ihn mit der Rabarefrucht und schmückten ihn. Dann gaben sie ihm schöne, weiße rea und vu na mengo, gulongi, tonga, viru, galiva, bio, pende, vega, mangeto und andere Geschenke¹⁾. Und sie führten ihn zu der Öffnung, bei der er hereingekommen war, hoben die Steine auf und brachten ihn zurück auf die Erde. — Der kleine Sohn des Mannes sah ihn von weitem kommen und rief ins Haus: „Mutter, da kommt der Vater.“ Die Mutter aber sagte: „Ich weine schon so lange um den Vater.“ Trotzdem ging sie hinaus und erkannte ihren Mann. Und sie wusch ihn und machte ein großes Festessen. Dann wurde in das Tritonshorn geblasen und alle Leute herbeigerufen. Der Mann erzählte allen von seinem Besuch im Reich der qanitu und zeigte den Schmuck, den man ihm gegeben. Und alle bewunderten die schönen Sachen und fanden sie gut und machten sie nach. Ein anderer Mann erkundigte sich genau danach, wie er es gemacht hätte, um ins Geisterreich zu kommen, er wollte auch dorthin gehen. Und der Mann gab ihm genaue Auskunft und sagte: „Suche den mingilo zu fangen. Wenn sie dich dann fragen, ob du ihn essen wolltest, so sage nein.“ Und es ging dem zweiten Mann genau so wie dem ersten. Doch als ihn die qanitu fragten, was er mit dem Fische tun wollte, da sagte er, daß er ihn essen wollte. Da riefen die qanitu: „Das ist schlecht!“ Und der Mann blieb im Geisterreich und machte alles mit, so wie der erste. Doch als er den qanitu sagte, er sehne sich zurück nach den Seinen, da ölten sie ihn ein, gaben ihm aber nichts mit von dem Schmuck. Sie ließen ihn aus der Öffnung wieder hinaus und verrammelten diese und machten die bisher leichten Steine schwer, so daß niemand mehr hinein kann. Seit jener Zeit aber kennt man all die Schmuckgegenstände, mit denen sich die Männer schmücken.

34. Tomatarile und die qanitu.

Es war ein Mann, der sich bald in einen qanitu, bald in einen Menschen (bakovi) verwandelte. Eines Tages hatten die Menschen das Nest eines Wildschweines im Walde entdeckt. Doch als sie hingingen, um das Tier zu erlegen, war das Nest leer. Die qanitu waren ihnen zuvorgekommen. Da nahm Tomatarile die Gestalt eines qanitu an und begab sich in deren Reich. Er legte die Beschwerde der Menschen vor. Da gaben ihm die qanitu einen Teil des Schweines für die Menschen mit, und Tomatarile brachte es diesen. Eines Tages gingen die Menschen an einen Fluß, um zu fischen. Sie fanden aber das Wasser schmutzig, weil die qanitu ihnen zuvorgekommen waren und alle Fische weggefangen hatten. Das ärgerte die Menschen. Wiederum ging Tomatarile als qanitu zu den qanitu und machte diesbezügliche Vorstellungen. Die qanitu gaben ihm einen Teil der Fische ab. Tomatarile verwandelte sich in einen Mann und brachte die Fische den Menschen. Er erzählte den Menschen allerlei vom Tun der qanitu. Unter anderem sagte er, daß sie Ameiseneier kochten und verzehrten. Ein qanitu aber hatte die Gestalt eines Menschen angenommen und belauschte die Spottrede des Tomatarile. Da beschlossen die qanitu, sich zu rächen. Als Tomatarile wieder einmal bei ihnen weilte, warfen sie ihm vor, daß er sie bei den Menschen schlecht mache und verspötte. Trotz seines Leugnens fielen sie über ihn her und verprügelten ihn fürchterlich. Tomatarile entflo, nahm die Gestalt eines Menschen wieder an und lebte seither als armer, siecher Krüppel infolge der erhaltenen Hiebe.

35. Ein qanitu hilft seinem Bruder, einem duku²⁾.

Ein duku (Waisenknabe) wurde von allen Leuten des Dorfes schlecht behandelt. Sie schlugen ihn immer und jagten ihn davon. Er lebte von dem,

¹⁾ Siehe S. 380, Fußn. 3—6.

²⁾ Siehe S. 411.

was die anderen wegwarfen. Eines Tages fuhren alle aus, um Sago zu holen. Der duku hatte sich aber unter dem Brettergestell im Boot versteckt und fuhr mit. Als die Leute in die Nähe des Platzes, wo die Sagobäume standen, kamen, entdeckten sie den duku. Sie schlugen ihn und warfen ihn ins Wasser. Er schwamm ans Ufer. Nachts kam er zur Feuerstelle geschlichen und aß, was auf den weggeworfenen Blättern hing. Aber man entdeckte ihn und jagte ihn weg. Er schlief unter einem Baume. Während die Leute am anderen Tage den Sago bearbeiteten, kam der qanitu des verstorbenen Bruders zum duku und fragte ihn: „Was ist los, was machst du da?“ Da weinte der duku und erzählte seinem Bruder alles, wie es ihm so schlecht gehe, wie sie alle ihn schlugen, und sagte: „Seit dem du tot bist, ist niemand mehr, der mich beschützt.“ Da nahm ihn sein Bruder mit ins Reich der qanitu. Er wusch ihn und gab ihm zu essen. Dann ging er mit ihm zu den Sagobäumen und bearbeitete für ihn eine ganze Menge Sago. Sie füllten beide ein Boot, das ihm der qanitu des Bruders gab, bis oben an mit Sago-ballen, und der qanitu sprach zum duku: „Du bist jetzt ein erwachsener Mann. Hab keine Angst mehr. Fahr heim zur Mutter.“ Indes hatten die anderen Leute die Rückfahrt angetreten. Als sie zu Hause angekommen waren, sahen sie ein Boot mit zwei Mann hinter sich herkommen. Alle fragten: „Wer sind die zwei Männer im Boote?“ Es waren aber der duku und sein Bruder. Der Bruder verschwand plötzlich, und der duku landete allein mit dem Boot voll Sago. Er rief von weitem: „Mutter, komm und hilf mir all das viele Essen ins Haus schaffen. Komm her, ich bin ja dein Sohn.“ Da erkannte ihn die Mutter und rief: „Ei, wie bist du groß geworden!“ Und sie freute sich und half ihm den Sago tragen. Alle anderen aber waren erstaunt und bekamen Angst vor dem jetzt starken duku. Und viele Mädchen, die ihn früher verachtet hatten, wollten ihn jetzt gerne heiraten. Doch er jagte alle davon. Erst später heiratete er und ward ein geachteter Mann.

36. Der Mann Kanatuva.

Ein Bursche namens Kanatuva hatte Leibschmerzen von der schwarzen Farbe (keto), mit der man seine Zähne geschwärzt hatte¹). Er schlief im Hause gegen Abend. Seines älteren Bruders Frau hatte Mitleid mit ihm und gab ihm Taro zu essen, die sie gekocht hatte. Der Jüngling schlief dann weiter. Im Schlafe streckte er sich und stieß mit den Beinen an das Gestell, auf dem Taro, Zuckerrohr, Gemüse usw. lagen, so daß sie zu Boden fielen. Sein Bruder erzürnte deshalb und fragte: „Warum wirfst du die Taro herunter?“ Er antwortete: „Ich kann nichts dafür, ich tat es im Schlafe und sah sie nicht.“ Doch der Bruder zürnte sehr und tötete ihn mit dem Speer. Er war tot und alle im Hause weinten. — Der qanitu des Toten begegnete einer Schar Knaben und Mädchen, die Mandeln suchten. Sie sahen, wie er geschmückt war mit rea, vu na mengo, tonga usw. Er rief ihnen zu: „Holt Lianen, ich will euch Mandeln herunterholen.“ Sie brachten Lianen. Doch Kanatuva flog so auf den Baum und warf Mandeln herunter. Dann rief er: „Eßt die jungen, grünen Mandeln (qomana), mit den schwarzen aber sollen unsere Mütter sich schwarz färben zur Trauer.“ Dann sang er: „Kanatuva madodo kaina, talaqirao a mafele maqala o! mavakadagi a voana rambia e.“ Die Kinder fragten: „Was ist geschehen, daß du so sprichst?“ Doch Kanatuva flog wie ein Vogel durch die Lüfte davon. Die Kinder eilten nun nach Hause. Als die Leute die vielen Mandeln sahen, fragten sie die Kinder: „Wo habt ihr die Mandeln her?“ Die Kinder entgegneten: „Die hat uns der qanitu des toten Kanatuva vom Baum heruntergeworfen.“

¹) Siehe S. 392f., Fußnote.

37. Kaumu rua. Die beiden Namensvettern Kaumu.

Die beiden Namensvettern Kaumu wollten auf die Mandelsuche gehen. Der eine war verheiratet, der andere nicht. Zur abgemachten Zeit traf der Verheiratete allein beim Mandelbaume ein. Der andere ging erst in seine Pflanzung und vergaß dabei nachzukommen. Während nun der Verheiratete auf dem Mandelbaume saß, kamen die Bulumaleute und töteten ihn. Sie legten den Leichnam unter den Baum und bedeckten ihn ganz mit Mandeln. Der qanitu des Ermordeten suchte seinen Freund auf und traf ihn in der Pflanzung. Er fragte: „Wo bist du denn geblieben? Wir wollten doch zusammen Mandeln holen.“ Sein Freund antwortete: „Das habe ich ganz vergessen.“ „So komm denn mit, wir suchen Mandeln.“ Beide gingen nun zusammen zum Mandelbaum. Dort zeigte der Ermordete seinem Freund den Mandelhügel. „Schlag du diese Mandeln auf“, sagte er. Sein Freund begann Mandeln aufzuschlagen. Da fand er ein Stück Speer und rief: „Woher kommt das Stück Speer?“ „O, das ist von mir“, sprach sein Freund. Kurz darauf fand er ein Armband. „Woher dieses Armband?“ rief er. „O, das ist von mir“, sprach wieder der Ermordete. Da warf er den Haufen Mandeln auseinander und fand die Leiche seines Freundes. „Ja, das bin ich, das ist mein Körper“, sagte der qanitu des Ermordeten. „Während ich heute hier war, kamen die Bulumaleute und töteten mich und versteckten meine Leiche. Komm, hab keine Angst, wir tragen die Leiche nach Hause.“ Sie trugen nun beide die Leiche nach dem Dorfe. Da es schon Abend war und dunkel wurde, ging der Ermordete voraus, und er strahlte Licht aus, so daß sie den Weg fanden. Im Dorfe entstand großes Totengeheul, als die Leute den Ermordeten sahen. Dieser erzählte allen, daß die Buluma ihn ermordet hätten und sprach: „Tötet meine Schweine und eßt sie, die euren aber laßt leben. Eßt meine Hunde, die euren laßt leben. Nehmt alle meine Taro und Früchte aus meiner Pflanzung und macht ein großes Essen, eure Pflanzungen aber laßt unberührt. Und nun rächt mich an den Buluma.“ Da zogen alle aus gegen die Bulumaleute. Die beiden Freunde Kaumu gingen auch mit, und sie töteten viele Buluma im Kampfe. Dann machten sie ein großes Totenessen. Der qanitu des Ermordeten aber verschwand und begab sich zu den anderen Verstorbenen und ward nicht mehr gesehen. Sein Freund aber heiratete seine Witwe.

38. Der Geist einer Verstorbenen meldet sich.

Ein Mädchen von Varou war irgendwohin nach Bariai verheiratet worden. Es starb. — Eines Tages war der Bruder der Verstorbenen allein zu Hause, die Eltern waren in der Pflanzung. Da kam plötzlich die Schwester und begrüßte ihren Bruder und sagte: „Ich bin so hungrig, ihr fangt ja immer so viele Schweine, gib mir etwas Schweinefleisch.“ Er gab ihr ein Bein. Sie verschlang es und verlangte mehr. Daran, daß sie so hastig aß, erkannte ihr Bruder, daß seine Schwester ein qanituna sei. Sie fragte: „Wo ist Vater, wo ist Mutter?“ Der Bruder sagte: „Sie sind in der Pflanzung, sie kommen bald zurück.“ Als die Eltern zurückkamen, begrüßte sie die Tochter. Sie sagte nach einiger Zeit, sie wolle nun zurückkehren und bat die Eltern, sie ein Stück zu begleiten. Vater und Mutter gingen mit. Als sie auf einem kleinen Hügel standen, sagte die Tochter: „Bemüht euch nicht den Berg hinunter, ich gehe allein.“ Und sie nahm Abschied und flog plötzlich über das Tal hinweg fort. Da erkannten die Eltern, daß ihre Tochter gestorben sei, und ihr qanitu sie besucht habe. Nach einiger Zeit kam die Todesnachricht auch an, und die Eltern richteten das Totenessen.

39. Das Weib Korokorogoe.

Korokorogoe ging an den Fluß, um Goeblätter (marita) zum Decken des Hauses zu holen. Sie begegnete einigen Männern am Fluß. Diese töteten sie. Ihr qanitu suchte ihren Mann auf, welcher auf der Schweinejagd war. Er hatte gerade ein Schwein erlegt und sagte zu seiner Frau, als er sie kommen sah: „Nimm die Eingeweide und wasche sie.“ Die Frau nahm die Eingeweide, wusch sie und aß sie auf. Später fragte der Mann: „Wo sind die Eingeweide?“ Das Weib antwortete: „Ein Aal hat sie mir entrissen und aufgegessen.“ Nun nahmen beide das Schwein und trugen es nach dem Gehöft. Als sie in die Nähe des Gehöftes kamen, sagte plötzlich der Mann: „Hörst du, man weint im Gehöft um einen Toten.“ Die Frau erwiderte: „Ich höre nichts.“ Mit diesen Worten verschwand die Frau. Nun wußte der Mann, daß sie tot war, und daß ihr qanitu bei ihm gewesen war. Man schlachtete im Dorfe das Schwein, holte Taro und machte das Totenessen. Der Mann aber trauerte um seine Frau. Abends ging er ans Wasser, um zu baden. Da kam der qanitu seiner Frau und entführte ihn ins Reich der qanitu. Er blieb dort lange Zeit. Dann kehrte er zurück in sein Dorf. Das Weib aber lebte wieder auf und folgte ihm, und sie lebten wieder glücklich zusammen.

40. Kaniqoto und Dumeganda.

Frühmorgens, als der Kuraovogel schrie, suchten Kaniqoto und Dumeganda nach den Eiern des kio (Buschhuhn). Sie fanden fünf Stück. Zu Hause kochten sie die Eier und aßen sie. Da hörten sie das Tritonshorn ertönen, welches die Männer zum Kampf rief. Dumeganda, der ältere, eilte hinaus, um zu kämpfen. Er fiel im Kampfe durch einen Speer. Sein qanitu kehrte zurück zu seinem Bruder. Dieser fragte ihn: „Wo kommst du her?“ Er antwortete: „Ich fiel im Kampfe. Verständige du morgen die Mutter. Tötet und eßt meine Schweine, die euren laßt leben, meine Taro in der Pflanzung eßt auf, die euren laßt wachsen.“ Nach diesen Worten verwandelte er sich in einen kokoa (Rabe) und flog davon. Der jüngere Bruder sah ihn davonfliegen. Er weinte und eilte, die Seinigen zu verständigen. Sie holten Taro und machten das Totenessen und trauerten fünf Tage lang.

41. Die Kombe-Leute.

Die Kombe überfielen die Qaruleute und erschlugen sie alle. Dann überfielen sie die Kabili und erschlugen sie, dann überfielen sie die Valupai und töteten sie auch. Aber die Bao (Liapoleute) fielen den Kombe in den Rücken und erschlugen alle zusammen. Die qanitu zweier erschlagener Kombe fuhren im Kahn zurück nach ihrem Ort. Beim Rudern sangen sie: „Valupai sigotu, sikao hita“ (etwa: „Sie speerten alle in Valupai.“) Am Ufer irgendwo sahen sie ihre Mutter mit zwei Frauen warten. Sie landeten und erzählten das Vorgefallene. Dann fuhren sie zurück aufs Meer. Die Mutter aber weinte.

42. Moni und die qanitu.

Man hatte für Moni eine Frau gekauft. Moni versteckte sich im Busch¹⁾. Er ging in seine Pflanzung nach Mitternacht, arbeitete aber nicht. Er

¹⁾ Alle jungen Burschen, für die eine Frau gekauft wird, verschwinden erst mehrere Monate, nach welcher Zeit ihnen die Zähne geschwärzt werden. Sie schlafen tagsüber versteckt und arbeiten nachts in ihrer Pflanzung.

A nivakagogo. Das Schwarzfärben der Zähne.
(Aufsatz eines Schülers der Eingeborenschule in Bitokara. Übersetzt aus der Bolasprache.)

Dem Jüngling, dessen Zähne geschwärzt werden sollen, wird nichts davon mitgeteilt. Man verheimlicht es ihm. Einige junge Burschen laden ihn ein, mit

schälte die Rinde des lai-Baumes, in dessen Spitze er sich ein Bett zurechtgemacht hatte. Beim Schrei des kurao-Vogels (gegen 3 Uhr morgens)²⁾ wollte er schlafen. Doch da kamen viele qanitu und belästigten ihn. Es kamen immer mehr. Sie wollten den Baum hinaufklettern. Doch der geschälte Baum war schlüpfrig, und sie fielen immer wieder herunter. Moni beobachtete sie. Als es dämmerte, sah er, wie sie sich alle in ein großes Loch zurückzogen. Da stieg Moni vom Baum herunter und eilte ins Dorf und rief: „Nehmt eure Speere und kommt mit, ich weiß ein qanitu-Loch (kiliqanitu).“ Und sie gingen alle mit und gruben das Loch aus und töteten die qanitu nacheinander mit den Speeren. Es waren 16 an der Zahl.

43. A qanitu i mate tamilalu. Ein qanitu als verstorbener Ehemann.

Ein Mann ging morgens früh auf die Jagd. Ein qanitu nahm seine Gestalt an und begab sich in die Pflanzung des Mannes. Als dessen Frau kam, um Taro zu holen, stellte sich der qanitu tot. Die Frau glaubte, ihr Mann sei tot, und begann zu weinen. Vom Dorfe aus fragte man, warum sie weine. Sie rief: „Kommt her, mein Mann ist tot.“ Da kamen die Leute und trugen den toten Mann ins Gehöft. Sie bahrten ihn auf und schmückten ihn mit all seiner Habe, mit Muschelgeld, Armabändern, Brustschmuck, Hundezähnen usw. Als gegen Abend der richtige Ehemann von der Jagd zurückkam, hörte er das Totengeheul im Dorf schon von weitem. Er rief: „Wer ist denn gestorben, daß ihr weint?“ Da sah man ihn erstaunt an und sagte: „Du selbst bist doch tot. Wo kommst du her?“ Er rief: „Ich komme von der Jagd.“ Als der qanitu hörte, daß der richtige Mann zurückkehrte, da sprang er auf und entfloh mit all dem Schmuck, auf den er es abgesehen hatte. — Einige Zeit nachher verkleidete sich dieser Mann als qanitu. Er machte sich Armabänder aus Baumbast, rieb sich mit

ihnen ans Ufer zu gehen, um Schnecken und Muscheln zu suchen. Sie folgen einsamen Pfaden im Walde und klettern auf Bäume nach Mandeln und Brotfrüchten. Einige verstecken sich, fallen plötzlich über den Betreffenden her, binden ihn und tragen ihn mit Hallo ins Dorf. Hier warten schon die Frauen und Mädchen. Sie haben alle möglichen Gegenstände in den Händen wie wohlriechende Sträucher (mori), Körbe (kulopi), Matten (moke), Ingwer (lagia), Besen (kinovo), Speere (mangeto), Kokosnüsse (niu), Tabak (guasi) usw. und werfen diese auf einen Haufen zusammen. Dann stürzen sie sich wieder darauf, und eine jede sucht irgendeinen der Gegenstände an sich zu reißen. Der Jüngling tritt in ein Haus. Da wird die schwarze Farbe (keto) zusammengebraut. Ein Mann streicht sie auf die Zähne des Jünglings. — Am anderen Morgen eilen alle Burschen mit dem Betreffenden ans Ufer. Sie baden und bemalen sich mit roter Farbe (mairi, tar). Der Jüngling rasiert sich nun den Bartflaum. Dann beschenkt er alle, die mitgeholfen haben, mit irgendetwas wie z. B. Muschelgeld (rea), Armringen (bio, pende), Speeren (mangeto) usw. Dann fangen sie Fische und machen ein großes Essen. — Die schwarze Farbe (keto) wird hergestellt, indem man die Blätter der verschiedenen Bäume riqeli, tarile, a qa und kokombo zerreibt und mit dem Saft der Bananensaude (bobo na vudi) mischt. — Wenn seine Zähne geschwärzt sind, dann ist der Jüngling gleichsam zum Mann geworden. Er darf jetzt Betel kauen (mama). Man färbt die Zähne, damit sie schön glänzen und schwarz (kato), nicht weiß (kea) sind. So ist's schöner!

²⁾ Die Bola bestimmen Tageszeiten nach dem Stande der Sonne, die der Nacht nach dem Schrei der Tiere.

Der Zeitsinn ist im übrigen schlecht ausgeprägt. Man bezeichnet mit „n-ravi“ alles, was vor einem Tage, vor ein, zwei bis drei Monaten geschehen ist, mit „gotsi“, was früher, mit „gotsi gotsi“, was vor langer Zeit geschah. — Für künftige Geschehnisse, wie spätere Tänze, Festlichkeiten usw. bedient man sich einer Gedächtnisstütze in Form eines Knotenstrickes „a potu na parawa“. In einen dünnen Strick werden so viele Knoten gemacht, als noch Tage übrig sind, z. B. sechs Knoten, wenn der Tanz in sechs Tagen stattfinden soll. Jeden Tag wird ein Knoten abgeschnitten. — Die Bola rechnen nach Tagen, nicht nach Nächten wie andere Stämme.

übelriechenden Säften ein und behing sich mit allerlei dummen Dingen. Er begab sich in den Wald und setzte sich an den Fuß eines Gummibaumes. Da kam der qanitu und sah ihn in seinem Schmuck. Der Mann fragte: „Wie gefällt dir mein Schmuck?“ Der qanitu sagte: „Sehr gut.“ Da sagte der Mann: „Laß uns einmal unseren Schmuck zum Spaß umtauschen, um zu sehen, wie er uns steht.“ Der qanitu war es zufrieden, und sie tauschten. Der Mann sagte zum qanitu: „Bleib hier stehen, ich gehe ein bißchen weiter, dann schau mich gut an, wie mir der Schmuck steht.“ Der qanitu betrachtete den Mann von weitem und rief: „Er steht dir gut, aber gib ihn mir wieder und nimm deinen Plunder zurück.“ Doch der Mann lachte und lief mit seinem wiedergewonnenen Schmuck davon. Der qanitu konnte ihn nicht mehr einholen.

44. Takiu na vure. Die Schmarotzerpflanze.

Ein qanitu, der die Gestalt eines Menschen angenommen hatte, und ein richtiger Mann (bakovi mugoli) wuschen sich an einem Bache. Da erblickte der qanitu im Wasser das Spiegelbild eines Baumbären (takiu), der über ihm in einem Baumwipfel saß. Er wollte nun den Baumbären im Wasser fangen und tauchte unter, um ihn zu ergreifen. Immer wieder tauchte er unter und ärgerte sich, daß er den Baumbären nicht erwischen konnte. Der Mann, der sich in einiger Entfernung wusch, fragte ihn, was er denn da mache. Er deutete auf das Spiegelbild des Baumbären im Wasser und sagte, er wolle den Baumbären fangen, um ihn zu essen. Der Mann dachte sich: „Jetzt weiß ich, daß das ein qanitu ist.“ Er lachte ihn aus und sagte: „Du siehst nur das Spiegelbild des Baumbären, der da oben im Wipfel des Baumes sitzt.“ Der qanitu sagte zum Manne: „Klettere hinauf und wirf ihn mir herunter.“ Der Mann kletterte auf den Baum, ergriff dort eine Schmarotzerpflanze und warf sie dem qanitu hinunter, der schnell damit fortlief, um den vermeintlichen Baumbären zu kochen. Der Mann aber ergriff den richtigen Baumbären und ging damit nach Hause. Der qanitu indes kochte seine Knolle, und da sie voller Ameisen steckte, und die Ameisen und Ameiseneier in der Hitze aufzischten, glaubte er, sein Baumbär sei sehr fett. Doch bald merkte er, daß sein Baumbär, d. h. die Knolle, zusammenschrumpfte und im Feuer verschwand. Er sah ein, daß er angeführt war und suchte jenen Mann auf, aber er fand ihn nicht mehr. Jene Schmarotzerpflanze aber, die auf hohen Bäumen schmarotzt, heißt seither „takiu na vure, Baumbär des vure¹⁾“. Sie ist stets voller Ameisen und fault sehr schnell.

45. Vuvuku na gela. Der vuvuku²⁾ in der Kohlpalme.

Alle Männer des Gehöftes und alle Frauen waren in den Pflanzungen. Nur eine Mutter mit ihrem neugeborenen Kinde und ein kleiner Knabe waren im Gehöft zurückgeblieben. Da kroch aus einer Höhlung in einer gela-Palme ein vuvuku und kam auf den Knaben zu. „Was machst du da?“ fragte er den Knaben. „Nichts“, antwortete der Knabe, „ich bin hier.“ „Wer ist denn das dort?“ fragte der vuvuku weiter. „Das ist eine Mutter mit ihrem neugeborenen Kind“, sagte der Knabe. Da ging der vuvuku auf die Frau los und fraß sie auf mitsamt dem Kinde. Als der Knabe das sah, versteckte er sich, und der vuvuku suchte ihn, um ihn auch aufzu-

¹⁾ Hier bedeutet vure dasselbe wie qanitu. Sonst ist vure das Totem.

²⁾ Den qanitu, den guten Totendämonen, stehen die vuvuku gegenüber, böartige Dämonen, die den lebenden Menschen sehr gefährlich werden können, zumal sie sehr gefräßig sind und vor allem das Menschenfleisch sehr schätzen. Die vuvuku-Sagen (Nr. 45—52) erzählen hauptsächlich von Kämpfen zwischen vuvuku und Menschen.

fressen, jedoch vergebens. Als nun die Leute zurückkehrten, entfloh der vuvuku auf den gela-Baum und kroch in sein Versteck. Die Leute fragten den Knaben: „Wo ist die Mutter?“ Der Knabe sagte: „Während ihr fort waret, kam ein vuvuku und fraß sie auf mit ihrem Kind.“ Er hält sich dort in der Kohlpalme versteckt. Da erzürnten die Männer, und sie umstellten die Kohlpalme mit ihren Netzen und begannen, den vuvuku herauszujagen aus seinem Schlupfwinkel. Der vuvuku rief ihnen zornig zu, er wolle sie alle auffressen. Doch sie verstrickten ihn in ihren Netzen und töteten ihn.

46. Die beiden vuvuku.

Ein vuvuku fing mit seinem Netze Fische an einem Flusse. Da merkte er, daß das Wasser schmutzig wurde. Er sagte zu sich: „Warum ist das Wasser trübe, vielleicht fischt jemand oben im Fluß?“ Er folgte dem Flußlaufe und sah einen anderen vuvuku ebenfalls Fische und Krebse mit dem Netze fangen. Er stürzte auf jenen los und schlug ihm das Netz um die Augen. Der andere suchte sich zu wehren, doch er unterlag bald und wurde getötet. Der Sieger wollte sich entfernen, doch der Getötete rief: „Du hast mich getötet, jetzt trag mich auch in dein Gehöft und iß mich und laß mich nicht hier liegen.“ Da nahm ihn der Sieger auf den Rücken und trug ihn fort. Als er einen Fluß überschritt, rief der tote vuvuku: „Warte ein wenig und laß mich trinken, ich bin durstig.“ Da setzte ihn jener auf den Boden, und der tote vuvuku trank und trank und trank den ganzen Fluß aus. Dann hob ihn der andere wieder auf und trug ihn weiter. Bald kamen sie zu einem zweiten Fluß. Wieder bat der Tote, trinken zu dürfen, und wiederum trank er den Fluß leer. Dasselbe wiederholte sich bei einem dritten Fluß. Er trank ihn aus. Durch das viele Wasser schwoll sein Körper auf und wurde rund und dick. Da sagte der lebende vuvuku: „Du bist mir jetzt zu schwer, ich lasse dich liegen.“ Doch der andere erwiderte: „Schau doch, wie schön fett ich bin, trage mich nur nach Hause. Es wäre schade um das fette Fleisch.“ Da trug ihn jener weiter. Als sie bei einem vierten, riesigen Flusse ankamen, verlangte der tote vuvuku wieder zu trinken, und wieder trank er, bis der Fluß leer war. Da sagte der Lebende: „Ich lasse dich hier liegen und hole dich morgen, du bist mir jetzt zu schwer.“ Doch der andere sprach: „Trage mich in dein Dorf und laß mich nicht liegen. Sieh, wie ich fett bin. Es wäre schade, wenn mich andere vuvuku des Nachts finden und essen würden.“ Da nahm ihn jener wieder auf und trug ihn nach Hause. Als sie im Dorfe angekommen waren, sagte der tote vuvuku: „Jetzt rühre die Trommel und blase das Tritonshorn, damit alle deine Leute zum Festessen kommen¹⁾.“ Da schlug der lebende vuvuku die Trommel und blies das Tritonshorn. Und seine Leute kamen von allen Seiten und füllten das Gehöft. Da fragte der Tote: „Sind das alle deine Leute?“ „Nein“, sagte der andere, „in den anderen Dörfern wohnen noch viel mehr.“ „Dann trommele weiter, bis alle da sind und mitessen.“ Und es wurde weiter getrommelt und gar viele Leute kamen. Da fragte der Tote: „Sind sie jetzt alle da?“ „Ja, jetzt sind alle da“, erwiderte der lebende vuvuku. Da sprach der Ermordete: „So schlachte mich denn. Nimm einen Obsidiansplitter und mache erst einen Einschnitt unter meinem Brustbein.“ Kaum war ein kleiner Einschnitt gemacht, da quoll plötzlich das Wasser der ausgetrunkenen Flüsse mit Allgewalt hervor und überschwemmte das Gehöft und die ganze Gegend und riß den lebenden vuvuku

¹⁾ Zur Nachrichtenübermittlung dienen den Bola das Tritonshorn und die Trommel. Auf weitere Entfernungen senden sie bestimmte Kräuter und Pflanzen wie Drazänenblätter, Ingwer, Goragoro u. a., die zu Büschelchen zierlich verknotet werden, von denen jedes eine bestimmte Bedeutung hat, die vom Empfänger ohne weiteres verstanden wird.

und alle seine Leute mit sich, und sie fanden alle den Tod in den Fluten. — Der ermordete vuvuku aber ging zu seinen eigenen Leuten und holte sie herbei, und sie schleppten Hab und Gut der im Wasser Umgekommenen, allen Schmuck, rea, tonga, vega, gulongi, viru, bio, vunamengo usw. mit nach Hause.

47. Die beiden vuvuku und der Sago (rambia).

Ein vuvuku von Mai im Mukugebiet fand viele Sagobäume in Kandoka. Er machte sein Zeichen daran, daß sie ihm gehörten. Später kam ein vuvuku von Andoa im Kombegebiet, sah die Sagobäume und machte ebenfalls sein Zeichen daran. Eines Tages begaben sich beide an den Platz, um den Sago zu ernten und zu bearbeiten. Sie trafen sich, und jeder behauptete, den Sago zuerst gefunden und gekennzeichnet zu haben. Es kam zum Kampfe. Doch schließlich ließen sie vom Kampfe ab und einigten sich und teilten friedlich den Sago in gleiche Teile. Der vuvuku von Mai ging mit seinem Anteil nach Hause und sang: „Katakiliko, katakiliko arekota kiliko.“ Zu Hause ließ er die Tritonshörner blasen. Seine Leute kamen zusammen, bearbeiteten den Sago und verteilten ihn unter sich. Der vuvuku von Andoa nahm ebenfalls seinen Anteil und begab sich nach Hause. Unterwegs sang er: „Totorima, totorima.“ Auch er stieß ins Tritonshorn und rief seine Leute. Sie kamen alle, bearbeiteten den Sago und verteilten ihn unter sich.

48. Der vuvuku auf Schweinejagd.

Ein vuvuku lieb sich die auf Schweine scharfen Hunde seines Onkels und ging auf die Jagd. Sie fingen ein Schwein. Der vuvuku versteckte sich bei einem Binnensee und fraß das Schwein ganz auf. Er sagte zu den Hunden: „Was schaut ihr mich an? Ihr bekommt nichts. Aber ich werde euch auch auffressen und euren Herrn dazu.“ Dem Onkel sagte er, die Hunde hätten nichts erlegt. Am anderen Tage ging er wieder jagen. Ein Knabe beobachtete ihn und sah, wie er das Schwein fraß. Er erzählte es im Dorf. Da töteten die Leute den vuvuku.

49. Der vuvuku als Schweinejäger.

Ein Knabe, ein duku, dessen Vater schon gestorben war, ging oft auf die Jagd mit seinen Hunden und brachte viele Wildschweine heim zu seiner Mutter. Eines Tages, als diese in der Pflanzung arbeitete, und der Knabe allein zu Hause war, kam ein vuvuku zu ihm und sagte: „Du erlegst viele Schweine. Gib mir etwas Schweinefleisch zu essen.“ Der Knabe fragte: „Wer bist du?“ „Ich bin ein Verwandter von dir, der Bruder deines Vaters.“ Der Knabe fragte am Abend seine aus der Pflanzung zurückkehrende Mutter, ob sie den Bruder ihres Mannes kenne. Sie verneinte es. Am anderen Tage sagte der Fremde zum Knaben: „Geh du heute in die Pflanzung und laß mich mit den Hunden Schweine jagen.“ Er ging in den Wald und erlegte ein großes und ein kleines Schwein. Das große fraß er ganz auf, das kleine brachte er zu Mutter und Sohn. Diese fragten erstaunt, ob er denn kein großes Schwein mit all den Hunden erlegt habe. „Doch“, sagte er, „aber die Hunde haben es aufgefressen.“ Da sagte der Knabe: „Das glaube ich nicht, meine Hunde tun das nie.“ Am anderen Morgen beobachtete der Knabe heimlich den Fremden auf der Schweinejagd. Er sah, wie die Hunde ein großes Schwein stellten. Der Fremde tötete es und fraß es sofort auf. Das ärgerte den Knaben und er bewarf den Mann mit Steinen aus seinem Versteck heraus. Da rief der Fremde

zornig: „Wer bewirft mich da? Paß auf, ich fresse dich und deine Mutter dazu.“ Da erkannte der Knabe, daß der Fremde ein vuvuku sei. Und er lief schnell zu seiner Mutter und erzählte es ihr. Sie ergriffen beide eine Anzahl Speere und schlichen sich in die Nähe des vuvuku. Der Knabe warf zuerst seinen Speer und traf ihn tödlich. Dann warf auch die Mutter. Und so töteten sie ihn.

50. Der vuvuku und der duku.

Ein duku ging auf den Wunsch seiner kranken Mutter Fische fangen. Da begegnete ihm ein vuvuku. „Wohin gehst du?“ fragte dieser. Der duku antwortete: „Ich gehe Fische fangen für meine kranke Mutter.“ Da sagte der vuvuku: „Ich bin ein Verwandter von dir, eine Art Onkel, komm, wir fangen zusammen Fische.“ Und die beiden fuhren im Boot hinaus aufs Meer. Der vuvuku steckte das Netz ab, und sie fingen sehr viele Fische, daß das Boot ganz voll wurde. Sie ruderten zum Ufer, und der vuvuku sagte zum Knaben: „Hole Blätter, damit wir die Fische einwickeln.“ Während der Knabe fort war, fraß der vuvuku alle Fische bis auf zwei ganz kleine. Als der duku zurückkam, fragte er: „Wo sind die Fische geblieben?“ Da log der vuvuku und sagte: „Die Kombeleute haben mich überfallen und alle Fische mitgenommen. Sieh, dort hinten fahren sie gerade um die Ecke mit ihren Booten. Nur zwei kleine Fischlein haben sie liegen lassen. Bringe diese deiner kranken Mutter. Komm morgen wieder, dann fangen wir von neuem Fische.“ Am anderen Tage traf der duku wieder den vuvuku, und sie fingen eine ganze Menge Fische, so daß das Boot wieder ganz voll war. Am Ufer angekommen, sandte der vuvuku den Knaben fort, um Blätter zu holen. Doch diesmal versteckte sich der Knabe und sah, wie der vuvuku hastig alle Fische roh auffraß. Zum Schein holte er dann Blätter und kehrte zu dem vuvuku zurück. Dieser log dem Knaben wiederum vor, die Kombe hätten alle Fische gestohlen und nur zwei kleine zurückgelassen. Der Knabe tat, als ob er es glaube. Dann fragte er den vuvuku: „Sag an, du bist ein so starker Mann, gibt es denn gar nichts, wovor du Angst hast?“ Da verriet der vuvuku dem Knaben, daß er eine große Angst habe vor Trommeln und Tritonshornblasen. Sobald er diese Töne höre, zittere er. Als der Knabe das hörte, blies er mit seinen Backen: Huh, huh, huh. „Was war das?“ rief der vuvuku, „hast du es gehört?“ „Das war nichts“, sagte der Knabe, „ich habe nur huh, huh gemacht.“ „O, tu das nicht wieder“, bat der vuvuku. Zu Hause erzählte der duku alles seiner Mutter, und sie beschlossen, den vuvuku zu narren. Am anderen Morgen nahmen sie ein Tritonshorn und eine Trommel mit, und die Mutter versteckte sich mit diesen Dingen im Gebüsch am Ufer. Als der vuvuku und der duku mit dem mit Fischen beladenen Boot vom Meere zurückkehrten, und der vuvuku den Knaben fortsandte, um Blätter zu holen, da breitete dieser erst das große Fischnetz hinter dem Boot im Wasser aus. Dann begab er sich zu seiner Mutter ins Gebüsch und gerade, als der vuvuku die Fische verschlingen wollte, da erscholl fürchterliches Muschelhornblasen und Trommeln, daß der vuvuku am ganzen Körper zitterte und vor Schreck ins Meer stürzte. Er verfang sich aber im Netz. Trotzdem schwamm er mit aller Kraft mitsamt dem Netz ins Meer hinaus. Erst in der Nähe von Kombe zerriß das Netz und der vuvuku entfloh. Kombeleute fanden das zerrissene Netz und sagten: „Das ist das Netz des vuvuku.“ Und sie machten das Netz nach, und seither kennen die Kombe das Fischnetz. Der duku aber und seine Mutter schleppten alle Fische nach Hause, und sie riefen alle Nachbarn zusammen und machten ein großes Festessen.

51. Der duku und der vuvuku.

Ein duku sah vom Giebel seines Hauses aus irgendwo Rauch aufsteigen. Er sagte zu seiner Mutter: „Bleibe ruhig hier, ich sehe Rauch aufsteigen und will einmal nachsehen.“ — Er eilte fort in die Nähe eines Gewässers und stieg dort auf einen Gummibaum, um sich zu orientieren. Da sah er einen vuvuku von der Jagd zurückkommen. Der trug ein Schwein auf der Schulter und legte es am Fuße des Gummibaumes nieder. Dann machte er Feuer, zerschnitt das Schwein in Stücke und briet diese. Der duku beobachtete alles, und er roch den guten Braten. Da nahm er seinen Speer und speerte ein Stück Fleisch nach dem andern zu sich hinauf. Der vuvuku bemerkte bald, daß ihm das Fleisch verschwand, und fing an zu schimpfen: „Wer stiehlt mir mein Fleisch?“ Er schaute nach oben und entdeckte den duku. Wütend begann er den Baum zu erklettern. Der duku aber warf einen dicken, morschen Ast hinunter ins Wasser, daß es nur so klatschte. Der vuvuku, in der Meinung, der duku sei ins Wasser gesprungen, sprang nach und ergriff den Ast, wobei er sich in Lianen verwickelte. Der duku eilte schnell hinzu und tötete ihn. Dann nahm er das gebratene Fleisch und ging vergnügt nach Hause zu seiner Mutter.

52. Bero. Der mutige Knabe und der vuvuku.

Ein vukuku war ins Dorf gekommen und hatte ein Mädchen geraubt. Das ganze Dorf war in Trauer, und der Vater des geraubten Mädchens lud alle jungen Burschen ein, das Mädchen zurückzuholen und den vuvuku zu töten. Er schlachtete ein großes Schwein und richtete ein Festessen her und ließ sie alle essen und versprach, demjenigen seine Tochter als Frau zu geben, der sie zurückbrächte. Alle aßen tüchtig, doch keiner hatte den Mut, den vuvuku aufzusuchen und zu bekämpfen. Nur Bero, ein kleiner Knabe, ein duku, dessen Vater schon gestorben war, sagte zu seiner Mutter: „Mutter, koche mir Taro, damit ich esse, ich gehe fort, um den vuvuku zu töten.“ Die Mutter weinte, doch Bero ließ sich nicht entmutigen. Er ließ alle Mädchen des Dorfes Bananen kochen, ergriff seine Speere und die gekochten Bananen und machte sich auf, den vuvuku zu suchen. Bald traf er diesen im Walde. Der vuvuku roch das Menschenfleisch in seiner Nähe und fragte Bero, als er ihn erblickte: „Wer bist du?“ Bero antwortete: „Ich bin Bero.“ „Was willst du hier?“ „Ich will dich töten.“ Da lachte der vuvuku ob des kleinen Mannes und rief: „Und ich will ich dich essen. Komm her.“ Bero hatte fürsorglich alle seine Speerspitzen am Feuer gehärtet. Er aß schnell eine Banane und warf seinen ersten Speer in die Seite des vuvuku. Ehe dieser ihn ausziehen konnte, hatte Bero eine weitere Banane gegessen und den zweiten Speer auf den vuvuku geschleudert. Der vuvuku konnte dem flinken Bero nicht beikommen, der zwischen jedem Speerwurf eine Banane aß, bis er alle seine Speere geworfen hatte, und der vuvuku tot zusammenbrach. Bero nahm alle Schmucksachen des vuvuku wie *rea*, *tonga gulongi*, *vega*, *bio* usw. und kehrte mit dem befreiten Mädchen in sein Dorf zurück. Alle empfingen Bero mit großem Erstaunen. Seine Mutter weinte vor Freude, und der Vater des Mädchens gab ihm dieses zur Frau und veranstaltete ein großes Festessen.

53. Maki tarina rua. Die beiden Schwestern und die riva¹⁾.

Zwei Mädchen gingen zur Quelle, um Wasser zu schöpfen. Da zerbrach ihr Wassergefäß. Sie bekamen Angst und begaben sich zu einer

¹⁾ Die riva bilden das weibliche Gegenstück zu den vuvuku; sie sind womöglich noch gefährlicher als diese. Die in den Sagen (Nr. 53—64, ferner 68, 73) erzählten Kämpfe zwischen den riva und den Menschen enden nicht immer mit dem Siege der Menschen.

Tante und blieben bei ihr. Doch die Ameise (duri) flüsterte den Mädchen zu: „Fliehet, denn die Alte ist ein schlechtes Weib, sie frißt Menschen und wird euch fressen.“ Die Tante hieß Riva. Die Mädchen rissen nachts den Fußboden aus Betelnuß auf, ließen sich hinunter und flohen nach Hause zu ihren Eltern. Die alte Riva schlief und wachte durch das Geräusch auf. Sie rief ihren drei Söhnen zu, sie sollten die Mädchen mit der Schlinge, mit der man die Schweine fängt, wieder einfangen. Doch die Söhne waren böse, daß die Mutter die Mädchen hatte entweichen lassen, und schlugen die Mutter. Riva folgte den Mädchen in deren Gehöft. Doch die Angehörigen der Mädchen hatten sich versteckt. Sie überwältigten die Alte, schlugen sie zu Boden und warfen sie in einen Abgrund.

54. Die Knaben und die riva.

Zwei Brüder suchten Muscheln am Fluß. Da sahen sie eine alte riva, die im Fluß ihr Beil auf einem Steine schliff. Sie riefen ihr zu: „Du, vorhin sahen wir dich, wie du da drüben auf der anderen Seite dein Beil schärfst, was tust du hier?“ Die riva sagte: „Nein, meine Enkel, ich war immer hier, ihr saht gewiß jemand anders da drüben.“ — Die Knaben gingen weiter den Fluß entlang und suchten Muscheln. Als sie genug hatten, gingen sie heim. Die riva aber hatte sich in ein kleines Kind verwandelt. Dies lag unter einem Maqirabusch (wilder Ingwer, goragoro) und weinte. Die beiden Brüder sahen es und sagten zueinander: „Nehmen wir das Kind mit.“ Und sie trugen es nach Hause. Dann sagten sie zur Ameise: „Bleib du hier im Hause und passe gut auf. Wenn das Kind spricht, so ist es eine riva, wenn aber nicht, so ist es ein richtiges Kind.“ — Die Ameise aber hörte bald, wie das Kind mit sich selbst sprach. Sie erzählte es schnell den beiden Brüdern. Da banden diese die Tür mit Lianen fest und zündeten das Haus an, so daß die alte riva darin verbrannte.

55. Die riva im aqa-Baume (Canoebaum, eirima).

Männer und Frauen waren zum Tanz gegangen. Sie schlachteten Schweine und hielten ein großes Festmahl. Indes war die riva, die in einem aqa-Baume ihren Wohnsitz hatte, ins Dorf geschlichen und hatte alle kleinen Kinder bis auf eins getötet. Als die Leute zurückkehrten, begruben sie weinend ihre Kinder. Dann fällten sie den aqa-Baum, erwischten die riva und töteten sie.

56. Eine riva frißt Kinder.

Die Kinder gingen ans Meeresufer und schlugen Schilfrohr. Da nahte eine riva und sagte: „Kinder, fangt den Baumbären da oben auf dem Baume.“ Sie log aber, denn da oben hing nur eine dicke Schmarotzerpflanze. Die riva hatte große Steine auf dem Baume versteckt. Sie kletterte hinauf und rief: „Kommt herbei und fangt ihn, wenn ich ihn hinunterwerfe.“ Die Kinder kamen herbei. Da ergriff die riva die Steine und warf die Kinder alle tot. Dann aß sie sie. Am anderen Tage kamen wiederum einige Kinder, und wieder belog sie die riva auf gleiche Weise und fraß sie. Am dritten Tage kamen zwei Männer. Die hatten sich viele Speere zurechtgeschnitten und suchten nun nach den Kindern. Die riva lud die beiden ein, den Baumbären zu fangen. Sie kletterte auf den Baum. Doch die Männer erblickten die Steine da oben und trauten der Sache nicht. Sie speerten die riva und verbrannten sie. Die Kinder aber blieben verschwunden.

57. Die riva und die Kinder.

Vater und Mutter wollten auf einige Tage verreisen und luden ihre beiden Kinder, einen Knaben und ein Mädchen, ein, mitzugehen. Doch

die Kinder blieben zu Hause. Da kam eine riva, um die Kinder zu essen. Sie suchte den Knaben zu haschen. Der Knabe fragte: „Warum willst du mich fangen? Vater und Mutter sind im Hause.“ Da sprach die riva: „So rufe sie, damit ich sie sehe.“ Der Knabe rief ins Haus hinein, und plötzlich antworteten alle Wasserbehälter, Taro, Yams, Gemüse usw., was im Hause lag. Da bekam die riva Angst und lief davon. Am anderen Tage kam die riva wieder und wollte den Knaben fangen. Dieser sagte wiederum: „Vater und Mutter sind im Hause.“ „So rufe sie“, sprach die riva. Und der Knabe rief, doch keine Antwort kam aus dem Hause. Da fing die riva den Knaben, schlug ihn und steckte ihn in ihren Korb, den sie auf dem Kopfe trug. Und sie entfernte sich. Des Knaben Schwester hatte alles mitangesehen. Sie nahm schnell einen Strunk der Nahubanane, legte ihn an Stelle des Knaben in den Korb, ohne daß die riva etwas davon merkte, und nahm den Knaben heraus. Sie reckte und streckte so lange seine Finger und Zehen, bis er wieder anfang aufzuleben. Die riva aber eilte mit ihrer vermeintlichen Beute von dannen.

58. Die Knaben von Kilu und die riva.

Eine Schar Knaben von Kilu hatte eine große Eidechse (doro) gefangen. Nun wollten sie sie kochen, hatten aber kein Feuer. Sie sandten den Lagolai fort zu einer alten Frau, die in der Nähe wohnte, um Feuer zu holen. Die Frau aber war eine riva. Als Lagolai um Feuer bat, gab sie es ihm, faßte ihn aber schnell, betäubte ihn und steckte ihn in ihren Korb. Da er nun solange ausblieb, sandten die Knaben den Gare Feuer holen. Die riva steckte auch ihn in ihren Korb. Die Knaben sandten nun den Gambu. Ihm geschah dasselbe. „Wo die nur alle bleiben!“ riefen die Knaben, und sie sandten den Kapore. Auch Kapore kehrte nicht zurück, auch Pandireki nicht und Reu und Tovv. Alle wurden von der riva in ihren Korb gesteckt. „Unser doro stinkt bald, wenn wir es nicht schnell kochen“, sagten die Knaben. Und sie schickten den Duku, dann den Mao, den Raki und andere. Die riva schnürte nun vergnügt ihren Korb zusammen und stellte ihn ins Haus. Sie gedachte die Knaben zu Abend zu essen. Da kam Duri, die Ameise, und schnürte den Korb wieder auf. Sie ließ alle Knaben wieder heraus. Dann füllte sie den Korb mit allerlei Dingen wie Wasserbehältern, Muschelschalen, Steinen, Taro usw. Die Knaben aber eilten davon.

59. Die riva mit dem großen Sack im Leibe.

Väter und Mütter waren in die Pflanzung gegangen, nur die Kinder blieben im Dorfe zurück und spielten. Da kam eine riva und fragte die Kinder: „Wo sind eure Eltern?“ Die Kinder riefen: „Die sind in der Pflanzung.“ Da sagte die riva: „Kommt, wir spielen.“ Und sie schlug die Trommel und rief alle Kinder zusammen. Als alle zusammen waren, ergriff sie die riva und steckte sie in einen großen Sack in ihrem Leibe und entfloh nach ihrer Höhle, die in einem Steingeröll versteckt lag. Sie schloß die Kinder in ihrer Wohnung ein und gab ihnen gute Nahrung wie Taro, Bananen, Zuckerrohr, Gemüse usw., um sie fett zu machen. Am anderen Morgen sagte die riva zu den Kindern: „Bleibt alle schön zusammen in meiner Wohnung, ich gehe in die Pflanzung, um zu arbeiten, und bringe euch gutes Essen mit.“ Und sie verschloß die Tür. Nachmittags kam sie zurück und brachte den Kindern allerlei gutes Essen. So trieb sie es alle Tage. Die Kinder aber gediehen vorzüglich bei der guten Pflege und wurden zusehends größer und dicker, fast wie erwachsene Menschen. Als die riva eines Tages wieder abwesend war, sannen sie auf Flucht. Sie suchten das Tor zu öffnen und fanden, daß dies leicht war. Sie beschlossen,

ein Boot zu bauen, um darin zu entfliehen. Sie fanden in der Wohnung ein Beil, einige Messer und ein Bootsbeil. So oft nun die riva morgens fortgegangen war, verließen die Kinder das Haus. Sie fällten einen Baum und verarbeiteten ihn zu einem Kahn. Gegen Nachmittag aber kamen sie stets zurück und blieben im Hause, damit die riva nichts merken sollte. Nach mehreren Tagen war der Kahn mit Ausleger fertig. Der Älteste von ihnen, der bereits ein Mann geworden war, sagte: „Laßt uns von all dem guten Essen, das uns die riva gibt, einen Teil für unsere Flucht beiseitelegen.“ Eines Morgens nun, nachdem die riva fortgegangen war, flohen die Kinder und fuhren ins Meer hinaus. Die riva aber stand oben auf einem Berge und sah die Kinder im Boot fortfahren. Da rief sie erschrocken: „Ach, all mein gutes Essen schwimmt dahin.“ Sie riß sich einen langen Darm aus ihrem Leibe und schleuderte ihn wie eine Schlinge aufs Boot, um es zurückzuziehen. Doch die Kinder im Boot schnitten den Darm ab. Die riva schleuderte nun ihre Darmschlinge auf den Ausleger. Wiederum schnitten die Entflohenen den Darm durch und ruderten für ihr Leben. Die riva aber bekam heftige Schmerzen, da ihre Gedärme zerschnitten war. Sie schrie laut auf und starb. Die Kinder aber kamen endlich auf ihrer Flucht in ihr Heimatdorf. Da sie aber inzwischen groß geworden waren, erkannte man sie nicht und fragte sie, woher sie kämen. Da erzählten die Zurückgekehrten ihr Abenteuer mit der riva, die sie damals als Kinder geraubt hatte, um sie aufzuessen. Man erkannte sie jetzt wieder und veranstaltete vor lauter Freude ein großes Festessen.

60. Die drei Brüder und Garerivariva.

Drei Brüder gingen auf die Wildschweinjagd. Die zwei älteren gingen mit den Hunden in den Wald und ließen den jüngsten am Fuße eines Gummibaumes zurück, damit er auf ihre Sachen und ihr mitgebrachtes Essen aufpasse. Der Kleine kletterte in den Baum und begann eine gekochte Jamsknolle zu essen. Einige Krumen von der Jams fielen zu Boden. Eine Ameise (duri) fand diese Krumen, aß davon und brachte den Rest zu der alten Garerivariva. Die riva fand die Jams ausgezeichnet und fragte die Ameise: „Woher hast du die Jams? Hat sie ein Vogel fallen lassen?“ Die Ameise schwieg. „Hat sie ein fliegender Hund fallen lassen?“ Die Ameise schwieg. „Hat sie ein Mensch fallen lassen?“ Da drehte sich die Ameise schnell um sich selbst als Zeichen der Bejahung. Die riva bedeutete der Ameise, sie zu dem Ort zu führen, wo sie die Jams gefunden hatte. Als sie bei dem Gummibaum ankamen, drehte sich die Ameise im Kreise herum als Zeichen, daß hier der Ort sei. Die riva erspähte den Knaben im Baume und rief: „Wer bist du, was machst du?“ Der Knabe antwortete: „Ich warte auf meine Brüder, sie jagen Wildschweine in dem Wald.“ Die riva sprach: „Wirf mir doch deine Jams herunter, damit ich davon esse.“ Doch der Knabe weigerte sich, etwas davon herunterzuwerfen. Die riva drohte, sie würde ihn selbst aufessen, wenn er ihr nichts gäbe. Der Knabe aber wollte nichts geben. Da wurde die riva böse und begann ihn mit ihren tilepo, breiten, spatenähnlichen Wurfspießen, zu beschießen. Der Knabe wich jedoch geschickt den Wurfgeschossen aus und hüpfte von Ast zu Ast dabei singend: „E ruka mao qa mate nini puru mao ruka mao.“ Seine beiden Brüder im Walde hörten den Gesang ihres Bruders und sagten: „Er ruft uns um Hilfe, da er unsere Namen nennt.“ Sie hießen Ruka und Mao. Der Knabe sang immer lauter: „Ruka, Mao, ich sterbe.“ Da kamen sie herbei, die Hunde voraus. Und die Hunde stellten die riva. Der Knabe erzählte den Brüdern alles. Da töteten diese die riva, und die Hunde zerrissen sie. Die drei Brüder aber zogen nach Hause mit den erlegten Schweinen.

61. Die riva Ravulukoa.

Zwei Frauen gingen zum Meeresufer, um das schmackhafte Seegras¹⁾ zu holen. Die eine Frau hatte ein kleines Kind auf dem Arm. Die andere Frau aber war eine riva mit Namen Ravulukoa. Die Frau mit dem Kinde bat Ravulukoa, das Kind so lange zu betreuen, bis sie genügend Seegras aus dem Meere geholt hätte. Sie tauchte unter und löste das Seegras von den Riffsteinen. Als sie wieder auftauchte, hörte sie ihr Kind am Ufer weinen. Sie fragte: „Warum weint mein Kind, während ich Seegras rupfe, damit sein Vater es esse?“ Ravulukoa antwortete: „Eine Ameise hat es gebissen.“ In Wirklichkeit hatte Ravulukoa die beiden Beine des Kindes aufgegessen. Die Mutter tauchte wieder unter. Als sie dann auftauchte, hörte sie das Kind immer noch schreien. Sie fragte wiederum: „Warum weint mein Kind, während ich Seegras rupfe, damit sein Vater es esse?“ Ravulukoa erwiderte: „Es ist nichts, nur eine rote Ameise (nou) hat es gebissen.“ Sie hatte aber auch die Arme des Kindes bereits gegessen. Endlich kam die Mutter mit dem Seegras ans Ufer und sprach: „Komm, gib mir mein Kind, damit ich es trage und nach Hause gehe.“ Ravulukoa aber sagte: „Geh du nur voraus, ich trage das Kind schon.“ Sie hatte aber nur mehr den Leib des Kindes im Arm. Unterwegs schaute sich die Mutter einmal um, und da sah sie, wie Ravulukoa das Kind ganz auffraß und sich dann in einem Reisighaufen in einer Pflanzung versteckte. Weinend eilte sie ins Dorf und erzählte es den Männern. Diese machten sich am anderen Morgen auf und zündeten den Reisighaufen an und speerten und töteten die flüchtende riva Ravulukoa.

62. Kura und Rabari.

Zwei Männer mit Namen Kura und Rabari gingen auf Schweinejagd. Aber sie erlegten kein Schwein. Da sie Hunger verspürten, kletterten sie auf einen kavika-Baum (malaiischer Apfel) und aßen die Früchte. Ein kavika-Kern aber fiel hinunter und traf ein Schwein, das einer riva gehörte, und tötete es. Da kam die riva eilig herbei und war sehr böse. Sie beschimpfte die beiden auf dem Baume und rief: „Ihr habt mein Schwein getötet, jetzt kommt schnell herunter und tragt das Schwein in mein Gehöft.“ Da banden die beiden das Schwein an einen langen Stock und trugen es fort. Die riva aber setzte sich oben auf das Schwein. Der jüngere Rabari wurde bald müde und jammerte: „Ach, Tante (tsitsi), ist es noch weit in dein Gehöft?“ „Wir sind bald da“, sagte die riva. Im Gehöft angekommen, schlachteten und kochten sie das Schwein. Die riva aber nahm die Eingeweide und sprach: „Bleibt ihr hier, ich gehe fort, um die Eingeweide zu reinigen.“ Rabari schlich ihr nach, um zu sehen, was sie machte. Er kam schnell zurück und sagte zu Kura: „Sie hat die Eingeweide roh aufgefressen, laß uns fliehen.“ Beide steckten Schweinefleisch in ihre Körbe und machten sich aus dem Staube. Die Nacht überraschte sie. Aus Angst vor der riva kletterten sie auf einen baira-Baum, um oben zu übernachten. Doch schon kam die riva schimpfend des Wegs daher und suchte sie. Sie schrie: „Wohin seid ihr beiden gelaufen, ihr beiden, die ich essen wollte? Ihr meine gute Zuspeise!“ Da erblickte sie die beiden auf dem baira-Baum. Sie legte Messer und andere scharfe Dinge unter den Baum und nahm sich dann einen langen Darm aus dem Leibe. Den warf sie geschickt um einen Ast des Baumes, um daran hinaufzuklettern. Doch während sie kletterte, schnitt Rabari den Darm durch, und die riva fiel hinunter in eines ihrer Messer und war tot. Doch die

¹⁾ Das Seegras (piako) wird als eine Art Gemüse gegessen.

beiden oben auf dem Baume wagten noch nicht herabzusteigen. Sie sagten zur Ameise: „Krieche durch den Mund in den Leib der riva und sieh, ob sie wirklich tot ist.“ Nach einiger Zeit kam die Ameise wieder heraus und sagte: „Sie ist wirklich tot.“ Da stiegen die beiden vom Baume herab und gingen nach Hause.

63. Lindiana und Pepero. Die beiden Brüder.

Eine Frau, deren Mann gestorben war, hatte drei Söhne. Der Jüngste bat seine Brüder um Sago (rambia), er sei hungrig. Da gingen die beiden Älteren, Lindiana und Pepero, fort, um Sago aus den Sagopalmen zu gewinnen. Sie arbeiteten tüchtig und hatten bereits sechs Sagoklumpen fertiggestellt, als der jüngere einen Baumbären in einem Baume erspähte. Er fragte seinen Bruder: „Sollen wir ihn 'runterholen?“ Doch der sagte: „Warte, bis wir den Sago ganz fertig haben.“ Gegen Abend kletterte dann Lindiana auf den Baum, um den Baumbären zu greifen. Da verwandelte sich dieser in eine riva und strahlte wie Feuer. Lindiana wurde geblendet und stürzte förmlich den Baum hinunter. Beide erkannten, daß es eine riva war, und flohen. Die riva lief ihnen nach. Da begannen sie, mit der riva zu kämpfen, und Lindiana warf zuerst seine Speere. Als er müde wurde, sagte er zu Pepero: „Wirf du jetzt, ich muß Atem holen.“ Nun begann dieser seine Speere zu werfen. So kämpften sie abwechselnd, bis sie alle Speere verworfen hatten. Da sagte Pepero zu seinem Bruder: „Lauf nach Hause und rette dich, mich mag die riva auffressen.“ Doch der andere sagte: „Nein, rette du dich. Eile zur Mutter und sage: „Eine riva hat Lindiana gefressen.“ Schlachtet meine Schweine, die euren laßt leben. Eßt die Taro aus meiner Pflanzung, nicht die euren. Verteilt mein Muschelgeld, das eure behaltet.“ Da eilte Pepero nach Hause. Die riva ergriff seinen Bruder und fraß zuerst die beiden Augen. Dann aß sie alles Fleisch und ließ nur das Skelett am Wege stehen. Pepero erzählte seiner Mutter alles. Am anderen Morgen fanden sie das Gerippe des Lindiana auf dem Wege. Sie begruben es und weinten und machten das Totenessen.

64. Der Knabe und die riva.

Ein Knabe vergnügte sich damit, Eidechsen (doro) zu speeren. Da flog einer seiner Speere aus Versehen in die Hütte einer riva. Die Alte kam heraus und schimpfte den Knaben und rief: „Was machst du da?“ Der Knabe fürchtete sich und weinte. Er sagte: „Ich wollte nur doro schießen und traf nur aus Versehen deine Hütte.“ Die Alte sprach: „Das sind keine doro, das sind alles meine Schweinchen. Die darfst du nicht töten.“ Sie hatte aber Mitleid mit dem weinenden Knaben und nahm ihn zu sich in die Hütte und gab ihm allerlei Gutes zu essen. Gegen Abend sagte sie: „Bald werden meine Kinder aus dem Walde zurückkommen. Es sind Menschenfresser. Sie werden dein Menschenfleisch riechen und dich essen wollen. Aber habe keine Angst, ich werde dich gut verstecken und beschützen.“ Sie machte ihm ein Versteck zurecht für die Nacht unter dem Dach der Hütte. Als es spät abends wurde, kamen die Söhne und Töchter der Alten mit vielem Lärm aus dem Walde. Sie riefen: „Mutter, was hast du uns gekocht?“ Einige rochen das Menschenfleisch und suchten danach. Sie sagten: „Mutter, was riecht das nach Fleisch, wo hast du es versteckt?“ Doch die Alte schimpfte sie aus und jagte sie alle ins Bett. — Der Knabe aber blieb lange Zeit bei der Alten, seiner Tante, wie sie sich nannte. Doch allmählich bekam er Heimweh. Da schmückte und färbte ihn die Alte und behängte ihn mit Schmucksachen, mit rea, gulongi, vega,

tonga, bio, viru, vu na mengo, galiva usw., und führte ihn auf den Weg zu seinen Eltern. Diese hielten ihren Sohn längst für tot, und die Mutter hatte sich schwarz gefärbt und viel geweint. Da sah der jüngste Bruder den Vermißten kommen und sagte es den Eltern. Da freuten sich die Eltern sehr, und der Knabe mußte erzählen, und dann machten sie alle ein großes Freudenessen.

65. Vilo, der Fischer, und der Teufel.

Im Dorfe war großer Tanz. Doch Vilo ging ans Ufer, um Fische zu fangen. Er fuhr mit dem Boot hinaus und speerte Fische. Ein Teufel¹⁾ aber saß am Ufer auf einem baira-Baum. Vilo sah ihn leuchten. Da sprang der Teufel ins Boot und setzte sich hinten hin. Sobald Vilo einen Fisch speerte und ins Boot warf, fraß der Teufel ihn auf. Der Teufel fraß so alle Fische. Da speerte Vilo eine giftige Seewalze und warf sie ins Boot. Doch der Teufel aß die Seewalze nicht. Schließlich sprang der Teufel dem Vilo auf den Rücken. Sie kämpften miteinander und fielen ins Meer. Vilo aber ergriff schnell eine Seewalze (bula) und rieb deren giftigen Saft dem Teufel in die Augen, daß er vor Schmerz laut brüllte. Der Mann aber eilte hinweg. Der Teufel rief ihm nach: „Komm und tu das Zeug aus meinen Augen.“ Doch der Mann lachte nur und ließ den Teufel jammern. Vilo ging ins Gehöft zu den anderen, die tanzten. Er erzählte ihnen die Geschichte mit dem Teufel. Doch als alle am anderen Morgen ans Ufer gingen, fanden sie nur einen toten fliegenden Hund auf dem Sande liegen. Und sie zerrissen ihn und warfen ihn ins Meer.

66. A bakovi i karau e tuna i tani a narua.

Ein Mann, der Essen sucht für seinen Sohn.

Ein Knabe verlangte weinend von seinem Vater Fleischnahrung. Da nahm dieser das Fischnetz und ging an den Kulia-Fluß und fing viele Fische. Spät abends kehrte er zurück. Er ging in seine Pflanzung und machte unter einem Haufen dort zum Trocknen zusammengestellten Holzes ein Feuer an. Das Netz aber spannte er rings um diesen Reisighaufen herum, so daß die vielen Muscheln, die zum Beschweren des Netzes daran festgemacht waren, nach unten hingen. Ein Teufel roch von weitem die am Feuer duftenden Fische, kam herbei und sagte zum Manne: „Gib mir Fische zu essen.“ Der Mann sprach: „Komm, hole sie dir.“ Da näherte sich der Teufel dem Mann, doch wie er das Netz berührte, fing dieses an zu schreien (d. h. die Muschelstückchen schlugen aneinander), und der Teufel wich zurück. Er rief wieder: „Gib mir Fische.“ Der Mann sprach: „Komm, hole sie dir.“ Der Teufel versuchte von allen Seiten heranzukommen, doch jedesmal fing das Netz an zu schreien, sobald er es berührte. Der Teufel wurde zornig auf den Mann und beschimpfte ihn. Doch der Mann lachte nur. Und als es Morgen wurde, und der Teufel vor dem Tag entfloh, da ging er nach Hause und gab seinem Sohne die Fische zu essen.

67. Der Nashornvogel vertreibt die Teufel.

Ein Mann sah einen Nashornvogel (kongo = *Buceros plicatus*) in sein Nest in einer Baumhöhle einfliegen. Er fing den Vogel ein und nahm ihn mit sich. Da ihn die Nacht überraschte, ging er in eine Höhle (bambe),

¹⁾ In den Sagen Nr. 65—68 blieb der von Schumm gebrauchte Ausdruck „Teufel“ bzw. „Teufelin“ stehen, weil Sch. nicht angibt, und auch sonst nicht zu erkennen ist, ob die vier Erzählungen zur qanitu- oder vuvuku-Gruppe bzw. zu den riva-Sagen zu zählen sind.

um zu übernachten. Vorher band er dem Vogel den Schnabel zu, damit er nicht schreie. Da kamen viele Teufel und wollten ihn schlagen und töten. Da lockerte er den Schnabel des Nashornvogels, und dieser fing an zu schreien: „Kokongo, kokongo.“ Da flohen alle Teufel vor Schrecken. Am anderen Morgen erzählte er im Dorf, daß ihn die Teufel in der Höhle belästigt hätten. Ein anderer Mann hörte das und ging am Abend in die Höhle, um auch da zu schlafen. Da kamen die Teufel und schlugen und töteten ihn.

68. Eine Frau und eine Teufelin suchen Mangofrüchte.

Zwei Frauen sagten zueinander: „Morgen holen wir Mangofrüchte.“ Am anderen Morgen kam jedoch die eine Frau nicht. Aber ein Teufelsweib nahm ihre Gestalt an und ging mit der anderen Frau, die sehr dick (schwanger) war, in den Wald. Und sie suchten und fanden viel Mango. Auf dem Heimweg ging die Teufelin voraus. Da sah sie ein großes, tiefes Loch. Sie rief die andere Frau und sagte: „Schau einmal dieses große Loch!“ Als die Frau hineinsah, stieß das Teufelsweib sie hinunter. Dann aß das Teufelsweib eine große Menge Mango, damit sie so dick werde wie die andere Frau, und nahm deren Gestalt an. Sie ging nach dem Hause des Mannes dieser Frau. Als der Mann sein vermeintliches Weib sah, sprach er: „Wo bleibst du so lange?“ Sie antwortete: „Die Mangobäume sind weit weg von hier“, und sie gab ihm Mangos. Dann kochte sie Taro. Des Nachts aber schrie das Kind des Mannes beständig. Der Mann wurde böse und sagte: „Warum schreit das Kind? Es hat Hunger.“ Die vermeintliche Frau sagte: „Nein, ich gab ihm Essen.“ Doch das Kind schrie nur, weil die Frau leuchtete wie ein Schwamm. Das ging so zwei Tage weiter. Da nahm der Vater das schreiende Kind und sagte zur Frau: „Du leuchtest so merkwürdig, bist du ein Teufel?“ Doch die Frau sagte: „Nein, ich bin deine Frau.“ Der Vater schlief mit dem Kinde in einem anderen Haus. Des Nachts aber zündete er das Haus an, in dem die Teufelin schlief. Die Teufelin schrie ihm aus dem brennenden Hause zu: „Warum verbrennst du mich? Wisse, ich bin ein Teufelsweib, ich habe deine Frau in eine Höhle im Walde geworfen.“ — Die Frau aber in der Höhle gebar Zwillinge, zwei Knaben. Diese wurden groß. Eine Schlingpflanze wuchs in die Höhle hinab. Daran kletterten die Zwillinge in die Höhe und gingen im Walde spazieren. Sie begegneten ihrem Vater. Der fragte sie: „Woher seid ihr beiden?“ Sie antworteten: „Unser Onkel ist der Dundu (Kuckuck-Vogel), wir leben bei der Mutter in jener Höhle. Der Mann ging mit zur Höhle, machte mit Hölzern und Schlingpflanzen eine Leiter und stieg hinab. Er erkannte seine Frau. Doch sie war ganz mager. Er eilte ins Dorf und holte Leute. Sie machten eine Tragbahre und trugen die Frau nach Hause. Der Mann gab ihr viel zu essen und schlachtete ein Schwein, weil er seine Frau und Zwillingssöhne (bonge) gefunden hatte. Und die Frau wurde wieder gesund und stark.“

69. Maki tarina rua. Die beiden Brüder.

Es waren zwei Brüder. Der Große sprach zum Kleinen: „Komm, wir gehen zum Ufer und fischen!“ Der Kleine weigerte sich. Als aber der Große fortgegangen war, ging ihm der Kleine nach. Sie klopfen die giftige Vingungupflanze¹⁾, fuhren im Boot aufs Meer und fingen viele Fische. Der Große sagte zum Kleinen: „Hole Blätter, um die Fische einzuwickeln.“ Der Kleine holte Blätter. Der Große kochte einen riesigen

¹⁾ Siehe S. 377., Fußn.

Fisch und sprach zum Kleinen: „Iß ihn!“ Der Kleine weigerte sich, da der Fisch zu groß sei. Der Große aber drohte: „Iß ihn!“ Da aß der Kleine und weinte. Sie hoben dann das Boot auf die Trockenstäbe. Dann erschlug der Große den Kleinen und ging nach Hause. Die Mutter fragte ihn: „Wo ist der Kleine?“ Er antwortete: „Ich weiß es nicht, denn er weigerte sich mitzugehen.“ Die Mutter sprach: „Geh, suche ihn!“

Das Meer spülte die Leiche des Kleinen ans Ufer. Sein Onkel, der Dundu (der Vogel Kuckuck), kam ans Ufer, um Kalk zu brennen. Er fand die Leiche und rief: „O, der große Bruder erschlug den Kleinen!“ Er wickelte die Leiche in Blätter des moke (Pandanus), bemalte sie mit laqia (Ingwer) und legte sie in die Sonne. In der Sonnenhitze knackte das moke. Dundu drehte es um. Das moke knackte wieder. Der Kleine lebte von neuem. Dundu fing Fische und ging heim. Der Kleine aber wanderte immer weiter am Ufer entlang. Er traf zwei alte Leute, den Roqoroqo und dessen Frau Rumaruma. Hier blieb er. Eines Tages schickte ihn Roqoroqo ans Meer, um Fische zu fangen. Er fing einen großen Fisch und brachte ihn Rumaruma. Rumaruma sagte zu Roqoroqo: „Unser beider Neffe hat nichts gefangen!“ Da sagte Roqoroqo: „Nicht unser Neffe, sondern nur dein Neffe.“ Rumaruma lachte und rief: „Hier ist der große Fisch!“ Da lachte Roqoroqo und sagte: „Er ist doch unser beider Neffe.“ — Es begann zu regnen. Der Regen drang aber durch das undichte Dach. Rumaruma sagte zum Kleinen: „Steig hinauf und mache das Dach dicht!“ Der Kleine stieg hinauf. Da sah er weit im Gebirge den Rauch des Feuers seiner Mutter. Und er weinte. Die Tränen liefen nur so herunter. Rumaruma fragte: „Warum weinst du?“ Der Kleine antwortete: „Ich sehe den Rauch des Feuers meiner Mutter in der Ferne und weine!“ Rumaruma erzählte dies dem Roqoroqo. Dieser sagte zum Kleinen: „Morgen gehst du zu deiner Mutter!“ Er gab ihm ein Boot, drei Hunde, zwei Schweine und band eine junge Kokosnuß ans Boot. Der Kleine fuhr ab. Da knallte es. Die junge Nuß war geplatzt und ein Mädchen saß im Boot. Der Knabe fragte es: „Wo kommst du her?“ Es sagte: „Ich bin da.“ Sie kamen nun beide in die Nähe des Gehöftes der Mutter. Ein dritter, der jüngste Bruder, sah seinen Bruder auf dem Wege daherkommen, lief zur Mutter und rief: „Mutter, da steht jemand, der sieht meinem Bruder ähnlich.“ Die Mutter sagte: „Du lügst, dein großer Bruder hat den Kleinen erschlagen.“ „So komm und sieh doch!“ meinte der Jüngste. Da ging die Mutter hinaus und erkannte ihren Sohn und freute sich sehr. Und sie sah das Mädchen und fragte: „Wer ist das?“ „Das ist mein Weib!“ sagte der Kleine. „Sie ist sehr schön“, meinte die Mutter und sagte: „Komm mit mir.“ Und sie gingen ins Haus. Da kam auch der große Bruder. Er sah das schöne Mädchen. Als der Kleine zufällig nicht da war, sagte der Große zur Mutter, er wolle das Mädchen als Frau haben. Die Mutter verriet dies dem Kleinen. Dieser aber sagte: „Nein, das ist meine Frau.“ Und er sah den großen Bruder im Rahmen der Tür sitzen. Und er tötete ihn mit einem Speere. So rächte er sich.

70. Maki tarina rua. Die beiden Brüder.

Zwei Brüder lebten zusammen in ihrem Hause. Sie waren unverheiratet und machten alle Arbeit selber. Sie arbeiteten in der Pflanzung, holten Wasser, kochten, kehrten usw. Eines Tages tatauierten sie sich gegenseitig. Das Blut, das dabei floß, wickelten sie in ein Blatt und warfen es auf das Dach des Hauses. Das Blut aber verwandelte sich in ein Mädchen. Dieses versteckte sich im Hause, als die beiden aus der Pflanzung kamen, und sah zu, wie sie Feuer machten und kochten. Der Rauch tat

ihren Augen weh, da sie sich oben im Hause auf einem Gestell (poponda) versteckt hatte. Als die Brüder am anderen Tage in der Pflanzung waren, kehrte und reinigte sie das Haus und das Gehöft, holte Wasser und kochte. Die beiden waren ganz erstaunt, bei ihrer Rückkehr alles in Ordnung zu finden. Sie entdeckten das Mädchen und fragten es: „Wer bist du?“ Das Mädchen sagte: „Ich bin eure Schwester, entstanden aus eurem Blute dort auf dem Dache. Ich habe Mitleid mit euch beiden und will euch arbeiten helfen.“ Und sie blieb bei den Brüdern und verrichtet alle Arbeit, so daß die beiden fortan ein gutes Leben führten. — Auf einem Berge aber wohnte ein Junggeselle namens Tolonge. Dieser entdeckte bald, daß die beiden Brüder eine so fleißige Schwester hatten, und beschloß, diese zu heiraten. Die beiden weigerten sich zuerst, da sie dann wieder arbeiten mußten. Aber sie nahmen schließlich den Kaufpreis von 10 Faden an und gaben dem Tolonge die Schwester zur Frau. Die Schwester zog ins Gehöft ihres Mannes. Aber sie brachte oft Essen den beiden nun wieder Einsamen. Da wurden beide Brüder krank. Sie sagten ihrer Schwester: „Sag dem Tolonge, er möge für uns Fische fangen.“ Tolonge und seine Frau fuhren aufs Meer und fingen viele Fische. Da sahen sie eine nomba (*Tridacna gigas*) tief unten im Meere. Tolonge tauchte unter, sie zu holen. Doch die nomba schnappte ihn mit ihrer Doppelschale und schnitt ihm den Hals durch. Kopf und Körper schwammen nach einiger Zeit getrennt an die Oberfläche des Meeres. Seine Frau sah mit Schrecken, daß ihr Mann tot war. Sie ruderte schnell zum Ufer und brachte die Schreckenskunde weinend den Brüdern. Doch diese teilten ihren Kummer nicht, im Gegenteil, sie freuten sich, daß nun ihre Schwester wieder bei ihnen bleiben würde. Und so geschah es. Die Schwester blieb bei ihnen und arbeitete wieder wie früher, und sie waren nicht mehr einsam.

71. Ein duku befreit seine gestohlene Frau.

Ein duku arbeitete in der Pflanzung. Da schnitt er sich mit dem Messer. Das Blut träufelte zur Erde. Er ging nach Hause. Das Blut aber verwandelte sich in ein Mädchen. Als der duku am anderen Tage zurückkam, fand er das Mädchen und fragte es: „Wo kommst du her?“ Es antwortete: „Ich bin dein Blut von gestern.“ Sie gingen beide nach dem Hause des duku. Das Mädchen sprach zu dem duku: „Bleib du ruhig sitzen, ich arbeite und koche für dich und mich.“ Eines Tages suchten beide Muscheln im Meere, da kamen drei Kähne von Kombe voller Leute. Sie sagten dem duku, daß sie mit Schildkröten handelten. Als nun der duku auf dem Ufersande schlief, schlugen sie ihn tot und entführten sein Weib. Sie kamen zum Platz des lumu-Vogels. Lumu sah das Weib und traute der Sache nicht. Er fuhr im Boot zum Platz des duku, seines Neffen, und fand diesen tot. Er belebte ihn wieder und erzählte ihm von den Kombe und der Frau. Der duku bat seinen Onkel, ihm zu helfen, seine Frau zu rächen. Sie luden den Vogel kiki, den Freund des duku, ein, mitzufahren. Bald sahen sie die Kähne der Kombe. Kiki begann zu singen: „Kutu kutu a vanga kovo na voka melo o“ usw. Und sie ruderten schnell. Lumu ergriff einen Speer und speerte die Leute im ersten Kahn. Kiki tat desgleichen. Sie töteten alle Kombe und befreiten das Weib. Dann fuhren sie nach dem Platz des duku, wohin dieser die beiden Vögel lumu und kiki eingeladen hatte. Und der duku erlegte ein Schwein und bewirtete und bezahlte die beiden für ihre treue Hilfe.

72. Die Frau Palangere.

Eine Frau mit Namen Palangere wollte abends fortgehen, um die Nacht hindurch zu tanzen. Doch ihr Mann sprach zu ihr: „Bleibe zu Hause

und passe auf unser Kind auf, es ist noch so klein. Ich will nicht, daß du nachts tanzen gehst.“ Doch die Frau hörte nicht auf die Worte ihres Mannes und ging tanzen. Am anderen Morgen sah ihr Mann sie zurückkommen und rief: „Wer hat dir gesagt, daß du tanzen sollst?“ Das Weib schwieg beschämt. Der Mann aber wurde zornig und schlug sie. Da sagte die Frau: „Besorge du das Kind, ich schäme mich, ich springe von einem Baum herunter und töte mich.“ Und sie färbte sich Kopf und Körper und kletterte auf einen Baum. Dabei sang sie: „Palangere mata mule valai, mata mule lakene (mein Kind Palangere, komm, schau mich noch einmal, dann geh und schau nicht mehr um).“ Der Mann hörte sie singen, er kam hinzu und sah, wie sie vom Baume herunterfiel und auf den Steinen zerschmetterte. Ihr Blut aber spritzte auf und ging zu ihrer alten Mutter, die gerade in ihrem Gehöft Gemüse bereitete. Die Mutter sah das Blut auf den Blättern und fragte: „Bist du Fischblut? Bist du Schweineblut?“ Das Blut blieb ruhig. „Bist du Vogelblut?“ Das Blut blieb ruhig. „Bist du Menschenblut?“ Da bewegte sich das Blut ein wenig. Sie fragte: „Bist du das Blut meiner Tochter Palangere?“ Da quoll das Blut heftig auf. Die Mutter nahm das Blut und legte es in einem Blatt auf ein Gestell in der Hütte und machte Feuer und beräucherte es. Das Blut aber verwandelte sich wieder in Palangere. Sie trat aus dem Rauch hervor und rief: „Mutter, mach keinen Rauch mehr, sieh, da bin ich wieder.“

73. Die beiden Brüder und die riva.

Ein Mann ging auf die Jagd. Er fing eine Eidechse (kava), Da sah er einen Apfelbaum (kavika, malaiischer Apfel) voller Früchte. Er kletterte hinauf, nachdem er die kava angebunden hatte. Da nahte eine riva und erspähte den Mann auf dem Baume. Sie belegte den Boden mit ihren Speeren (silepo) und kletterte auf den Baum, um den Mann zu fangen und zu essen. Der Mann schrie. Da fing die kava an zu brüllen. Als die riva das hörte, lief sie vor Schrecken davon. Der Mann nahm aber all die Früchte und ging nach Hause. — Er erzählte die Geschichte seinem Bruder. Dieser ging nun auch hin, um Früchte zu holen. Er fing ebenfalls eine Eidechse, aber er tötete sie. Da erschien die riva und tötete ihn. Sein Bruder aß gerade Gemüse. Plötzlich sah er auf einem Blatte Blut. Er fragte: „Bist du Schweineblut? Bist du Vogelblut?“ Das Blut blieb ruhig. Da fragte er: „Bist du Blut meines Bruders?“ Da fing das Blut an aufzuwallen. Nun nahm er seines Bruders Blut, legte es in eine Muschelschale und räucherte es. Langsam erschienen erst die Augen, dann Kopf, Beine und Körper und sein Bruder lebte wieder auf.

74. Ein Knabe tötet sich aus Scham.

Ein Knabe war krank. Die Frau seines älteren Bruders pflegte ihn und kochte ihm Bananen. Da kam der Bruder hinzu und wurde böse und verbot seiner Frau, dem Bruder Bananen zu geben. Sie sagte: „Er ist doch dein Bruder!“ Er aber sagte: „Ich will nicht.“ Während die Mutter am anderen Morgen zur Pflanzung ging, färbte und schmückte sich der Knabe. Dann kletterte er aufs Dach des Hauses und befahl seinem kleinen Bruder, das Haus anzuzünden. Bald brannte es lichterloh. Die Mutter sah von ferne das Haus brennen und hörte ihren Sohn singen. Sie eilte zurück, um zu löschen und den Sohn zu retten, doch das Feuer hatte ihn schon ganz aufgezehrt. Sie konnte gerade noch ein Büschel seiner Haare erwischen und retten. Sie legte das Haarbüschel in eine Kokosschale und stellte diese auf ein Gestell in ihrer Hütte. Dann machte sie Feuer und beräucherte die Schale mit den Haaren. Die Haare verwandelten sich in

den Sohn. Er rief: „Mutter, es ist genug des Rauches, ich lebe wieder.“ Später schnitzte die Mutter ihrem neu auflebenden Sohne Speere. Der Sohn fragte die Mutter: „Mutter, sag einmal, bin ich wieder stark genug?“ Die Mutter sagte: „Ja, mein Sohn, du bist wieder stark.“ Da nahm er die Speere und den Schild, den ihm seine Mutter gemacht und ging hinaus. Er traf seinen älteren Bruder, der vor seiner Haustür saß und Betelnuß kaute. Er kämpfte mit ihm und speerte ihn tot. So rächte er sich für die ihm angetane Schmach.

75. Der Mann Kono tötet seinen Totemfisch.

Kono begab sich auf den Fischfang in die Mangrovensümpfe. Er speerte eine Anzahl Fische. Die brachte er seiner Mutter. Dann ging er wieder fischen und erlegte wieder viele Fische. Immerzu brachte er neue Fische zu seiner Mutter. Im Eifer speerte er auch den Fisch novu, seinen Totemfisch. Der Fisch rächte sich und tötete Kono. Kono fiel ins Wasser. Sein qanitu sang: „A kono a gile e e tatalea a a a talea tatalea o o gile e e“ usw. Die Mutter hörte im Gehöft den Gesang ihres Sohnes und schrie: „Was ist meinem Sohne geschehen?“ Sie lief schnell zum Ufer und fand seinen Körper schon von Fischen gefressen. Nur ein Büschel seiner Kopfhare war noch da. Da beweinte sie ihren Sohn. Die Haare aber legte sie in eine Nußschale und bewahrte diese auf einem Gestell (poponda) im Hause über der Feuerstelle auf. Langsam verwandelten sie sich wieder in ihren Sohn, aber nur als kleines Kind, wie er früher gewesen war.

76. Der Mann und der novu-Fisch.

Ein Mann ging fischen. Da stach ihn ein novu (kleiner Stachelfisch) ins Bein, und er starb und ging in Flammen auf. Sterbend sang er: „A kono agilo tatalea, tatalea kono agilo i nono a vagana, i nono a tamudina!“ Vater und Mutter waren in der Pflanzung und hörten den Gesang des Sohnes. Sie eilten zum Ufer. Die Mutter sagte zum Mann: „Lauf voraus, ich komme nach.“ Als auch sie am Ufer ankam, waren nur noch einige Haare des verbrannten Sohnes da. Sie legte sie in eine Kokoschale und später in einen Holzteller (sika) und räucherte sie. Ihr Sohn lebte wieder auf und sprang aus dem Teller. — Nach einigen Tagen fragte der Sohn: „Mutter, kannst du einen Schild schnitzen?“ Die Mutter sagte: „Ja.“ Er fragte weiter: „Kannst du gute Speere machen?“ Die Mutter sagte: „Ja.“ Die Mutter schnitzte ihm nun Schild und Speere. Als sie fertig waren, sagte der Sohn zur Mutter: „Bleib du hier, ich gehe und töte den novu, der mich damals gestochen hat.“ Und er ging ins Gehöft des novu und fand ihn, und er warf ihm den Speer arimusi in den Leib und den Speer barae und den Speer kumata. Der novu biß in die Speere und in den Schild des Mannes. Doch dieser tötete den novu. Novu fiel zu Boden, und es gab einen großen Schlag, als er hinfiel. Die Erde dröhnte. Der Mann aber nahm seinen Schild ngalaloga (Schild mit Adler- [loga-] Zeichnung), ging nach Hause und sagte zur Mutter: „Mutter, ich habe ihn erschlagen.“

77. Die Mutter sucht ihren Sohn Nqanda.

In Bulu lebte eine Frau mit ihrem Sohne Nqanda. Eines Tages bekamen sie Streit miteinander wegen eines Gemüses aus Taroblättern, das der Sohn essen wollte. Der Sohn ging zum Ufer, stieg in ein Boot und entfloh des Nachts. Am anderen Morgen suchte die Mutter vergebens ihren Sohn. Da bestieg auch sie ein Boot und ruderte aufs Meer, um den Sohn zu suchen. Sie kam nach Buludava und fragte die Leute dort:

„Habt ihr meinen Sohn E Nqanda nicht gesehen?“ Die Leute sagten: „Nein, wir haben ihn nicht gesehen.“ Da fuhr sie weiter nach Kubameli (Vaganakai). Sie fragte wieder die Leute nach ihrem Sohn, doch niemand hatte ihn gesehen. Da fuhr sie weiter und erfüllte die Luft mit ihrem Trauergesang: „Nqanda e e nqanda e nqanda kono nqanda e.“ Sie kam nach Valupai. Auch hier hatte niemand Nqanda gesehen. Sie fuhr weiter nach Komorake, dann nach Bangum. Überall fragte sie: „Habt ihr meinen Sohn Nqanda nicht gesehen?“ Doch niemand hatte ihn gesehen. Da fuhr sie weiter und kam nach Kabili. Hier erfuhr sie, Nqanda sei nach Katuaga gegangen. Da fuhr sie nach Katuaga. Sie ruderte ans Ufer. Da sah sie das Haupt des Nqanda auf einem Boote liegen. Sie erkannte ihren Sohn. Man hatte ihn getötet und aufgegessen. Sie wickelte das Haupt in Pandanusblätter (moke) und fuhr schleunigst zurück nach Bulu. Zu Hause legte sie den Kopf ihres Sohnes auf ein Gestell im Hause. Am Abend machte sie Feuer und beräucherte ihn. Da kam wieder Leben in den Kopf, und plötzlich stand ihr Sohn Nqanda wieder lebend vor ihr.

78. E kito mariri. Das welke Pfefferblatt.

Eine Frau ließ ihr Kind allein im Gehöft und ging arbeiten. Da fiel eine Pfefferblattliane (kito) vom Baume, an dem sie hinaufkante. Sie fing an zu tanzen und zu singen und verwandelte das Kind in einen großen Mann. Sie sang: „Alalate, alalate maki na putua bio e kinamu, maki na putua pende e kinamu alalate alalate.“ Die Frau kam inzwischen zurück und sah das Pfefferblatt tanzen und sah, wie ihr Sohn schnell in die Höhe wuchs. Sie wurde böse und beschimpfte das Pfefferblatt: „Warum machst du mein Kind so groß?“ Da wurde das Pfefferblatt welk. Der Mann der Frau aber schimpfte diese aus und rief: „Warum bist du böse? Sei doch froh, daß das Pfefferblatt dein Kind schnell wachsen läßt!“ Das Blatt aber war und blieb welk.

79. Tambuka Vero. Die Frau im wilden Zuckerrohr.

Ein kleines Mädchen blieb immer allein und hungrig im Gehöft sitzen, wenn die Mutter in die Pflanzung ging. Die Mutter gab ihm kein Essen, sie sagte nur: „Wenn dort in der alten Pflanzung die Blüte einer tambuka (wildes Zuckerrohr, dessen Blüte in der Reife platzt) platzt, so breche ich sie dir und koche sie dir.“ Das hungrige Kind beobachtete nun beständig das Zuckerrohr. Eines Morgens sah es, wie eine Blüte umfiel. Es eilte hin, sie aufzunehmen. Da verwandelte sich die Blüte in eine schöne Frau. Die Frau fragte das Mädchen: „Was willst du?“ Es antwortete: „Ich wollte die Zuckerrohrblüte nehmen und essen, wie mir die Mutter gesagt hat.“ Da fragte die Frau weiter: „Wo ist dein Essen?“ Das Kind antwortete: „Ich habe nichts zu essen.“ Die Frau sagte: „Ich bin Tambuka, ich habe dich lieb, und ich habe Mitleid mit dir, da deine Mutter dich nicht lieb hat und dir nichts zu essen gibt.“ Darauf gab Tambuka dem Mädchen Taro und bangi (Tarokuchen), Bananen und anderes zu essen. Dann verwandelte sie sich wieder in ein Zuckerrohr. So ging es viele Tage lang. Stets verwandelte sich die reife Blüte des Rohres in die gütige Frau, und diese gab dem Kinde voller Liebe gutes Essen. Doch die Mutter merkte bald, daß ihre Tochter gutes Essen bekam, und sie fragte: „Woher hast du das?“ Das Mädchen erzählte ihr von der guten Frau im Zuckerrohr, die ihm das Essen brachte. Die Mutter sagte dies ihrem Mann und bat ihn, am anderen Tage aufzupassen. Als am anderen Tage wieder eine Blüte aufbrach und beim Herannahen des Mädchens sich in die Frau verwandelte, da kam der Mann aus seinem Versteck hervor

und hielt sie fest. Er fragte: „Wer bist du?“ Sie antwortete: „Ich bin Tambuka Vero, ich habe dein Kind lieb wie eine Mutter, da ihre Mutter es nicht lieb hat, und deshalb bringe ich ihm immer etwas zu essen.“ — Da freute sich der Mann und bat Tambuko Vero, für immer bei dem Kinde zu bleiben. Und sie blieb.

80. Der Mann Timatima.

Die Känguruhmutter hatte geboren. Ihr Mann Ngapole ging auf die Jagd, um ein Schwein für den Festbraten zu erlegen. Da kam Timatima und stahl die Betelnüsse des Ngapole. — Am anderen Tage machte der Känguruhvater ein großes Tanzfest und Festessen. Man schlachtete Schweine. Auch Timatima erschien. Sie banden nun den Timatima zur Strafe für seinen Diebstahl mit einem Schwein zusammen. Als das seine Mutter sah, weinte sie sehr. Sie nahm ein Stück Holz vom rabaka-Baume und schnitzte einen Mann daraus. Sie legte das Bild in die Hütte und schloß diese zu. Der Rabakamann (das Schnitzwerk) bewegte sich im Hause. Die Mutter fragte: „Wer macht da Lärm im Hause?“ „Ich“, antwortete der Rabakamann, „wo ist Timatima?“ Die Mutter sagte: „Man hat ihn mit einem Schwein am Tanzplatz zusammengebunden.“ — Am anderen Tage ging der Rabakamann zum Tanzplatz. Er sang: „Timatima o timatima lele e robe nirogi.“ Er berührte Timatima und befreite ihn. Ihm halfen seine Mutter und die Känguruhmutter. Sofort setzte großer Regen ein, der Fluß Quelequele trat über seine Ufer und vernichtete den Platz und alle Leute. Nur Timatima, Rabaka und die beiden Mütter blieben am Leben. Sie nahmen alle Schweine mit sich und machten ein großes Festessen.

E. Duku¹⁾-Sagen.

81. Die Betelnüsse verwandeln sich in Männer.

Ein duku, dessen Vater gestorben war, lebte allein mit seiner Mutter im Gehöft. Wenn die Männer Fische gefangen und gekocht hatten, warfen sie den beiden immer die Gräten zu. Eines Tages gingen alle mit dem Netze fischen an einen großen Fluß. Der duku fischte für sich allein an einem kleinen Gewässer. Da sah er in der Nähe einen Betelnußbaum mit vielen Nüssen. Er kletterte hinauf und warf die Nüsse herunter. Doch alle Nüsse, die herunterfielen, verwandelten sich in Männer, Jünglinge und Knaben. Alle diese folgten dem duku. Am Abend, als die Männer ihm und seiner Mutter wieder die Gräten zuwarfen, da schimpfte sie der duku aus. Die Männer wurden böse und riefen: „Was beschimpfst du uns?“ Doch da fielen die aus den Betelnüssen entstandenen Männer und Jünglinge über jene her und schlugen und töteten sie. Der duku aber nahm all ihr Hab und Gut, rea, gulongi, vega, bio, tonga usw. für sich und wurde ein reicher Mann.

82. Die Betelnüsse verwandeln sich in Tänze.

Eine arme Frau, deren Mann gestorben war, wurde krank. Da sandte sie ihren Sohn Jakono fort, um Krebse für sie zu holen. Als der Knabe mit dem Netze den Fluß entlang ging, sah er einen Betelnußbaum. Er kletterte hinauf. Doch wie er die Hand nach den Nüssen ausstreckte,

¹⁾ Ein duku ist ein Knabe, dessen Vater oder auch dessen beide Eltern gestorben sind. In den duku-Sagen (Nr. 81—91, ferner 14, 35, 49—52, 63, 71) spielt der duku die Rolle eines Helden, der mit übernatürlichen Kräften ausgestattet ist und mit allen Schwierigkeiten fertig wird. — Ähnliche Gaben wie die duku besitzen die bonge, die Zwillinge (siehe Nr. 4, 18, 68).

da fielen diese auf den Boden und verwandelten sich in die verschiedensten Tanz- und Singweisen, die eine in den Murototanz, die andere in den Tjia, eine in den Varikerike, eine in den Kuku¹⁾, eine in den Langaea, den Lili, den Tuvura usw. Alle diese Tänze sagten zu dem Knaben: „Geh du voraus ins Dorf und schlage die kude (Handtrommel).“ Der Knabe ging ins Dorf und begann die Trommel zu schlagen. Die Männer schimpften und riefen: „Warum schlägt der duku die Trommel?“ Doch da sahen sie plötzlich die Tanzweisen und Gesänge den Weg daher getanzt kommen. Da befiel sie alle eine große Furcht, und sie flohen zum Ufer. Jakono aber sang: „Eagae mitoloa rariga mitoloa eagae.“ — Die Leute am Ufer aber hungerten, und sie sandten zu Jakono, ihn zu beschwichtigen. Sie beschenkten ihn mit allen Schmucksachen, mit rea, galiva, tonga, gulongi, vega usw. und gaben ihm mehrere Mädchen zu Frauen. Und Jakono wurde der Vater eines großen Stammes. Die Leute aber kehrten in ihr Gehöft zurück.

83. Ein duku und die Kokosnüsse auf der Jagd.

Eine Witwe schickte ihren Sohn ans Meer mit dem Auftrag, ihr einen Fisch zu fangen, da sie krank war. Der duku ging fischen. Da nahte sich im Kahn die niu goma, die grüne Kokosnuß. Sie fragte: „Was machst du da?“ Der duku antwortete: „Ich fische für meine kranke Mutter.“ Da sagte die Nuß: „Ei was, komm mit, wir jagen Wildschweine.“ Und sie fuhren beide im Kahn zur Jagdstelle. Die Nuß sagte zum duku: „Bewache du den Kahn, ich jage.“ Und sie erlegte fünf Schweine. Die beiden kochten die Schweine am Ufer. Die Nuß nahm aber das ganze Fleisch für sich und gab dem duku nur etwas Eingeweide für seine Mutter. Am anderen Morgen fischte der duku wieder. Da kam die niu voku, die rote

¹⁾ Eine eigenartige Volksbelustigung, die Maskentänze des „Kuku“ bringt die Zeit der Mandelreife mit sich. Sobald die Früchte nicht mehr grün sind (gomanā), sondern stahlblau (maqeto), beginnt das eifrige Backen der „a ote“ = Taro-kuchen mit Mandeleinlage. Diese Mandeltarokuchen sind die Vorläufer des „Kuku“. Wie der Gunantuna auf der Gazellehalbinsel seinen Dukduk hat, der Sulka seinen Sisu usw., hat der Bola außer dem „tuvura“ (Schwirrholz) seinen „Kuku“. Im Gegensatz zu jenen ist jedoch der Kuku harmlos wie der Volksstamm selbst. Sobald die a ote erscheinen, weiß ein jeder, jetzt kommen bald die Kukutänzer. Junge Burschen und Männer erscheinen plötzlich in den tollsten Verkleidungen, oft ganz grotesken, geschickt konstruierten Masken, allerhand Tiere darstellend, wie Kasuar, Schwein, Hahn, Reiher usw. In diesen Vermummungen laufen und tanzen sie durch die Gehöfte, indem sie Gebärden und Stimme des betreffenden Tieres, das sie vorstellen, nachahmen. Der Hahn kräht, das Schwein grunzt, der Kasuar wirft mit Waldfrüchten um sich usw. Sobald die Kukumasken auftreten, flüchten Frauen, Mädchen und Kinder in die Hütten. Die Kuku rennen von Haus zu Haus, und man reicht ihnen Geschenke dar, wie Muschelgeld (rea), rote Farbe (mairi), Besen (kinovo), Speere (mangeto), Matten (moke), Körbe (kulopi), Taro und andere Eßwaren. Diese Geschenke in Empfang zu nehmen, ist wohl der Zweck der ganzen Veranstaltung. Es gibt Kukus, die Radau schlagen und mit einem Stock herumfuchteln, und solche, die ganz friedfertig sind. Ein friedlicher Kuku ist z. B. der als alte Frau (ngatavine kato) verkleidete, die an ihrem Stocke von Tür zu Tür humpelt, sich überall erschöpft niedersetzt und alle Geschenke in einem mächtigen Korbe verschwinden läßt. Oft kommen auch die Kuku von einem Dorfe in ein anderes und umgekehrt. Die Zeitdauer der Kukutänze beschränkt sich auf etwa drei Wochen. Ist man ihrer überdrüssig, so hört man eben auf. Sie beginnen im Mukudistrikt, von Ruango herkommend und ziehen sich langsam von Dorf zu Dorf an der Küste entlang über Kilu, Bola nach Varou, von hier in die Dörfer des Inlandes sowie nach Valupai, Bangum, bis sie in Kandoka verschwinden. Inzwischen haben die Frauen die pagi (Körbe zum Aufbewahren der Mandeln) fertiggestellt und mit getrockneten Mandeln gefüllt. Mit dem Verstauen dieser Körbe in den Hütten hat der Kuku aufgehört. — Der Ursprung dieser Sitte scheint von „E Pago“, einem feuerspeienden Berge im Mukugebiet, herzustammen. E Pago soll dieselbe die Vorfahren gelehrt und ihnen für die Zeit der Mandelreife anbefohlen haben.

Kokosnuß. Sie fragte: „Was machst du da?“ Er sagte: „Ich fische für meine kranke Mutter.“ Da sprach die Nuß: „Komm, wir jagen Schweine. Bewache du das Boot, ich jage mit den Hunden.“ Die Nuß erlegte zehn Schweine. Nachdem die beiden die Schweine gebraten hatten, gab die Nuß dem duku nur ein kleines Bein für seine Mutter und behielt das Ganze für sich. Der duku erzählte alles seiner Mutter. Die aber verlangte nach etwas Fleisch. Da ging der duku wieder fischen. Diesmal kam die niu galaua, die weiße Kokosnuß. Sie lud den duku ebenfalls zur Jagd ein. Wieder bewachte der duku das Boot. Die Nuß erlegte fünfzehn Wildschweine, die sie brieten. Als sie gar waren, gab die Nuß dem duku das ganze Fleisch für seine kranke Mutter, sie selbst behielt nur ein kleines Stück. Hoherfreut lud der duku die niu galaua ein, mit ihm nach Hause zu gehen. Sie brachten das Fleisch der Mutter. Der duku sagte zur Mutter: „Mach doch einen großen Regen, damit dieser Mann bei uns übernachten muß.“ Und der Regen fiel, und Niu galaua blieb. Der duku aber hatte das Blätterdach durchlöchert, so daß es ins Haus regnete. Er sagte zu Niu galaua: „Hier regnet es durch, gehen wir in das andere Haus.“ Sie gingen ins andere Haus. Darin aber befanden sich die zwei wunderschönen Schwestern des duku. Niu galaua verliebte sich in die beiden und heiratete sie¹⁾. Der duku aber beschenkte ihn als Heiratsgabe mit allen guten Schmucksachen wie Speer (mangeto), Kopfschmuck (vega), Stirnschmuck (galiva, tonga), Armbänder (bio, pende) usw.

84. Die sechs duku.

Es waren sechs Waisenknaben. Ihre Schwester war verheiratet und gab ihnen immer zu essen. Ihr Mann aber war böse und warf das Essen für die Knaben oft weg, er konnte sie nicht leiden. Eines Tages sagte die Schwester zu ihren Brüdern: „Fangt Fische und sendet dann einen Knaben zu mir, um Taro zu holen.“ Der Schwager traf den Knaben. Er warf die Taro weg und füllte den Korb mit Steinen. Der Knabe erzählte es weinend den Brüdern. Diese sagten: „Ja, er haßt uns.“ Sie färbten ihre Körper schwarz und fuhren im Boot nach Vitu, stürzten sich in einen Fluß und wurden zu Stein. Die Schwester weinte, als sie es hörte. Sie fuhr den Brüdern nach und wurde ebenfalls zu Stein in jenem Wasser. Der Mann war seitdem allein und mußte für sich selber kochen.

85. Der Knabe und die beiden Mädchen.

Eine Witwe sagte zu ihrem Sohne: „Bleib du schön zu Hause, ich gehe in die Pflanzung.“ Und sie ging. Bald darauf jedoch folgte ihr der Sohn. Er begab sich in die Nähe eines Wassers, schnitt sich einige Lianen zurecht, die er an einem Baume befestigte, und begann hin und her zu schaukeln. Dabei sang er: „Taulea taule o a taulea a malakea mala kekea a a tutu kurekure varavaro kurur nana oa ge valai tara vero ga godoa.“ Zwei Mädchen, die Wasser schöpften, hörten den Knaben singen und ihre Namen nennen (Taulea, Malakea). Sie eilten herbei und sagten zum Knaben: „Komm runter, wir wollen gehen.“ Der Knabe aber entgegnete: „Ich warte auf meine Mutter, sie ist in die Pflanzung gegangen.“ Doch die beiden drängten, und sie gingen zusammen nach Hause. Die Mädchen blieben zur Seite des Weges stehen. Der Knabe aber sagte zur heimkehrenden Mutter: „Sieh diese beiden Mädchen an! Gefallen sie dir?“ Und die Mutter sah die Mädchen genau an, und da sie ihr gefielen, lud sie sie ein, ins Haus zu kommen.

¹⁾ Polygamie kommt bei den Bola vor, wenn auch nur in seltenen Fällen.

86. Qavure ru tuna. Mutter und Sohn.

Die alte Frau Qavure saß mit ihrem einzigen Sohn abseits im Gehöft. Die Männer des Dorfes aßen Schweinefleisch und Fische und warfen die Knochen und Gräten den beiden zu. Da sagte das Weib zu dem Sohne: „Nimm deine Schleuder und töte eine Eidechse, ich werde sie kochen, ich habe Hunger.“ Der Sohn nahm die Schleuder und ging. Im Wald begegnete ihm der Mann Komoligeno. Der fragte den Knaben: „Wo gehst du hin, Kind?“ Der Knabe antwortete: „Ich will eine Eidechse töten, damit meine Mutter sie esse.“ „Komm, wir gehen zusammen jagen“, sagte Komoligeno. Und sie gingen und erlegten ein Wildschwein. Sie brachten es auf einen freien Platz und kochten es und gingen dann ins Gehöft, damit die Mutter esse. Der Sohn suchte aber schon lange einen Mann für seine Schwester. Er sagte zu seinem Onkel E Keneo: „Onkel, mach doch Regen, damit der Mann Komoligeno hier bleiben muß und meine Schwester heirate. Der Regen fiel. Der Knabe aber sagte zu Komoligeno: „Bleibe du hier in der Hütte, ich werde aber fortgehen.“

87. Der duku rächt seinen erschlagenen Bruder.

Ein duku sah des Nachts beim Feuer den qanitu seines erschlagenen Bruders. Am anderen Morgen sagte er zu seiner Mutter: „Mutter, ich bin doch schon ein großer Mann.“ „Nein“, sagte die erschrockene Mutter, „du bist noch ein Kind.“ „Nein, Mutter, ich bin schon erwachsen. Sage mir, wer hat meinen Bruder erschlagen?“ Die Mutter sagte es ihm. Aber sie fügte hinzu: „Du bist noch ein Kind.“ Der duku aber färbte und schmückte sich und ergriff einige Speere. Er kam abends ins feindliche Dorf, wo gerade großer Tanz war. Er kletterte auf einen Kokosbaum und warf einen Speer in die Menge. Man entdeckte ihn und rief: „Woher kommt der fremde Mann auf dem Baume? Es klettere jemand hinauf und töte ihn!“ Ein junger Bursche, dem man gerade die Zähne geschwärzt¹⁾ hatte, und der den Bruder des duku erschlagen hatte, erklimmte zuerst den Kokosbaum. Der duku ergriff ihn und tötete ihn und warf ihn hinunter. Die Leute unten glaubten, der fremde Mann sei heruntergeworfen worden, und sie töteten ihn vollends mit Speerstichen. Am anderen Morgen sah die Schwester den Toten und weinte und rief: „Vater, ihr habt des Nachts den eigenen Sohn getötet.“ Da weinten alle und machten ein großes Totenfest. Der duku aber war vom Baume herabgeklettert und nach Hause geeilt. Er sagte zu seiner Mutter: „Mutter, ich habe meinen Bruder gerächt.“

88. Kalikalina niu. Die junge Kokosnuß.

Ein Knabe wollte Eidechsen fangen, um sie zu essen. Da sagte er zu sich: „Ach, wozu die Eidechsen! Ich gehe lieber fischen.“ Während er am Flußufer fischte, sah er in einem Wasserloch zwei alte Frauen. Sie sagten, sie wären seine Tanten, und gaben ihm zu essen. Als er im Boot fortfuhr, legten sie ihm eine junge Kokosnuß ins Boot. Unterwegs platzte die Nuß und verwandelte sich in ein schönes Mädchen. Der Knabe brachte es mit nach Hause und stellte es seiner Mutter vor. Er sagte: „Mutter, hier ist ein Mädchen. Gefällt es dir, so möge es bleiben, gefällt es dir nicht, so schlage es tot mit dem Beil.“ „Bewahre“, sagte die Mutter, „dein Vater ist tot und kann dir keine Frau kaufen. Behalte dies Mädchen, es ist gut, heirate es.“ Und das Mädchen wurde seine Frau.

¹⁾ Siehe S. 392f., Fußn.

89. A malominqi. Das Aalessen der Qaruleute.

Zwei Männer von Qaru gingen in aller Morgenfrühe mit dem Netz auf die Schweinejagd. In einem Wasserloch entdeckten sie einen Riesenaal (malome) und viele kleinere, die sich hinter die Steine verkrochen. Da freuten sie sich, gingen zurück ins Dorf und sagten: „Kommt alle, füllt die Körbe mit Taro, wir haben ein gutes Essen gesehen.“ Die Leute füllten die Körbe mit Taro und folgten den beiden zum Wasserloch. Sie fingen bald einen Aal. Sie fragten: „Ist es dieser, den ihr gesehen habt?“ „Nein“, sagten die beiden, „wir sahen einen anderen, sucht weiter!“ Und sie fingen sehr viele Aale und fragten bei jedem: „Ist es dieser hier?“ Jedesmal sagten die beiden: „Nein, sucht weiter!“ Da fingen sie einen Riesenaal mit großen Hauern. Sie fragten: „Ist es denn dieser hier?“ „Ja, der ist es“, sagten die beiden. Die Aale aber schrieten entsetzlich. Das hörten die Zurückgebliebenen im Dorf, und sie schickten Boten über Boten, um zu fragen, was los wäre. Doch die Boten kehrten alle nicht zurück. Man zerschnitt nun die Aale und kochte sie an den Navuga, den heißen Quellen des Vorikraters, nicht am richtigen Feuer. Die Leute stellten dann einen duku bei den gekochten Aalen als Wächter an und gingen alle fort, um Eier des kio (Buschhuhn) auszugraben. Da sprach der große Aal zu dem Knaben: „Hast du einen Bruder?“ „Jawohl“, erwiderte dieser, „er ist bei den andern.“ „Gut“, sprach der große Aal, „wenn die andern kommen, so eßt ihr beide nicht von den Aalen, denn sie werden alle sterben.“ Als nun alle vom Aal aßen, da aßen die beiden duku nur Taro und kio-Eier. Die beiden Knaben saßen auf einer Wurzel des baira-Baumes. Da kam plötzlich ein großes Erdbeben. Der Vorikrater fing an zu rumoren, die Erde tat sich auf und verschlang all Qaruleute. Der baira-Baum aber, auf dem die zwei duku saßen, wuchs mit ihnen in die Höhe, und sie blieben am Leben. Jetzt noch sieht man überall am Voriberg bei den Navuga die Vertiefungen dort, wo die einzelnen Qaruleute beim Essen gesessen haben.

90. Lemage.

Der Vater des Lemage war gestorben. Die Mutter sandte ihn auf die Schweinejagd, um das Totenessen zu bereiten. Lemage erlegte zehn Wildschweine. Er nahm einen langen Stock, hängte an jedes Ende fünf Schweine und trug sie über der Schulter. Dundu (Centropus), der Kuckuck, sah ihn kommen und sagte: „Mein Sohn ist hungrig, gib mir die Schweine.“ Da gab ihm Lemage die Schweine, weil er sich schämte, es zu verweigern. Dundu aber hatte gelogen, er hatte gar keinen Sohn. Lemage sagte zur Mutter: „Wir können kein Totenessen für den Vater machen. Ich gab die Schweine dem Dundu für seinen Sohn, ich schämte mich, es ihm abzuschlagen. Am anderen Morgen ging Lemage mit allen seinen Hunden wieder auf die Jagd und erlegte zwanzig Wildschweine. Er nahm wieder einen langen Tragstock und hängte an jedes Ende zehn Stück und trug sie nach Hause. Er und die Mutter schlachteten die Tiere, und die Mutter holte Taro aus der Pflanzung. Sie richteten ein großes Totenessen für den Vater. Während Lemage sich hinlegte, da ihm die Schulter vom Tragen der Schweine schmerzte, ging die Mutter fort und rief alle Nachbarn herbei zum Totenessen.

91. Pero. Der Aussätzige.

Ein Knabe war mit einem häßlichen Aussatz behaftet. Nun war aber seiner Mutter Hütte nahe am Wege, und der Knabe saß immer am Weg. Wie immer eilten die Mädchen des Dorfes den Weg entlang zum

Ufer, um Fische zu fangen. Sie beschimpften den armen Pero und riefen: „Pero, sitz abseits vom Weg, damit wir dich mit deinem Aussatz nicht sehen, denn wenn wir dich sehen, haben wir kein Glück beim Fischefangen und gehen leer aus.“ Als die Mädchen sich entfernt hatten, da warf Pero die aussätzige Haut von sich, schmückte sich und ging den Mädchen nach ans Ufer. Er stieg in ein Boot und ruderte hinaus aufs Meer. Da erblickten ihn die Mädchen und riefen: „Wer ist der schucke Jüngling dort? Das wäre ein Mann für uns! Kommt herbei, laßt uns zusammenhalten, damit wir ihn einfangen.“ Pero aber ruderte zurück zum Ufer, versteckte sein Boot, ging nach Hause und zog seine Aussatzhaut wieder an. Tags darauf ging es genau so. Die Mädchen verspotteten Pero und gingen zum Ufer. Er aber folgte als schmucker Jüngling, ruderte hinaus in die See und sang: „Rananadimi lolo dilimai lavitune a lolo na diri qirai i lolo lolo.“ Und alle Mädchen blickten ihm nach. Inzwischen hatte die Mutter zu Hause Peros Haut verbrannt und ihm ein schönes Bett zurechtgemacht. Als Pero des Abends nach Hause kam, suchte er seine Haut vergebens. Er blieb ein schmucker Jüngling, alle Mädchen verliebten sich in ihn. Bald darauf heiratete er.

F. Märchen von Tieren und Pflanzen¹⁾.

92. Seeadler, Fischadler und Falke.

Loga, der Seeadler (*Haliaetus leucogaster*), hatte Mitleid mit seinem Vetter Poroporokamba, dem Falken (*Haliastur girrenera*), der nur Heuschrecken und Mäuse fraß, aber keine Fische fangen konnte. Er wollte ihn belehren und sagte: „Mein Vetter Poroporokamba, nimm ein Drazänenblatt (*mare*)²⁾ und binde es dir um den Fuß. Nimm ein anderes Drazänenblatt, zerreiße es und wasche deine Augen damit. Dann bekommst du ganz scharfe, klare Augen und siehst die Fische in der Meerestiefe.“ Poroporokamba hörte die Belehrung seines Vetters nur halb und halb, denn er war sehr zerstreut und dachte an etwas anderes. Er antwortete daher beständig: „Eh-eh-eh.“ Kinikinimanu aber, der Fischadler (*Pandion leucocephalus*) saß in der Nähe auf einem Baum und paßte genau auf, was der Seeadler sagte. Er flog dann fort, nahm ein Drazänenblatt, zerrieb es in den Händen und wusch sich die Augen. Auch band er ein Blatt an seinen Fuß, so wie er es vom Seeadler gehört hatte. Und er flog aufs hohe Meer und fing gleich einen großen Fisch. Seitdem fängt er geschickt Fische, und man sieht ihn oft auf einem Baume sitzen und mit dem Flügel die Augen reiben. — Poroporokamba aber fing am ersten Tage eine Krabbe in der Ebbe und am zweiten Tage einen toten, kleinen Fisch, den das Meer ans Land gespült hatte. Er suchte den Loga auf und bat nochmals um eine Belehrung. Doch der Seeadler kehrte ihm den Rücken und schwieg.

Seither sagt man zu jemand, der eine Arbeit nicht richtig macht, z. B. vom Fischfang ohne Beute zurückkommt: Ioe a poroporokamba. Du bist ein poroporokamba, d. h. ein ungeschickter Kerl³⁾.

¹⁾ Nr. 92—109. Siehe auch Nr. 4—6, 8—13, 17, 18, 20, 53, 54, 58, 60, 62, 69, 71, 76, 78—83, 88—90.

²⁾ Das Drazänenblatt ist ein häufig gebrauchtes Zaubermittel, das am Halse oder am Handgelenk getragen wird, z. B. nach der Genesung von einer Krankheit. Solche Amulette, die häufig von Frauen als Mittel gegen allerlei Krankheiten getragen werden, sind auch Hundezähne, Schweinsborsten, duftende Zweige, Kräuterpaketchen, Schnüre mit Muschelchen usw. Säuglinge tragen Zähnchen und Knöchelchen kleiner Tiere, vertrocknete Nabelschnur usw.

³⁾ Auf der Gazellehalbinsel sagt man Kaloata, das heißt sowohl Falke als auch ungeschickter Mensch.

93. Warum der Leguan gefleckt ist.

Ein Mann namens Nivo und Tambelebako, der Leguan, gingen zusammen auf die Schweinejagd. Nivo erlegte ein Wildschwein und sagte zu Tambelebako: „Komm, hilf mir tragen.“ Tambelebako aber sagte: „Trag du es, ich bin krank.“ Am Ufer angekommen, sagte Nivo zu Tambelebako: „Mach Feuer!“ Tambelebako aber sagte: „Mach du Feuer, ich bin krank.“ Und sie brieten das Schwein. So oft aber Nivo dem Leguan einen Auftrag gab, sagte dieser: „Tu du es, ich bin krank.“ Als das Schwein gar gekocht war, fuhren beide ins Meer hinaus, um das schmackhafte Fleisch der nomba (Riesenmuschel, *tridacna gigas*) zu holen. Bald entdeckten sie eine. Nivo sagte zu Tambelebako: „Tauche unter und hole sie herauf!“ Der aber sagte: „Tauche du.“ Nachdem Nivo die Muschel heraufgeholt hatte, fuhren sie weiter und sahen eine andere in etwas größerer Tiefe. „Tauch unter und hole sie“, sagte Nivo. Doch Tambelebako rief: „Nein, hol du sie.“ Nach einiger Zeit sahen sie wieder eine in sehr großer Tiefe. „Tauch unter und hole sie“, sagte Nivo. „Jawohl“, rief Tambelebako und tauchte unter. Aber er holte nicht die Muschel, sondern schwamm unter Wasser ans Ufer und fraß das ganze Schwein auf. Als er damit fertig war, schwamm er zum Boot zurück und tauchte auf. Nivo fragte: „Wo bleibst du so lange? Und wo ist die Muschel?“ „Die Muschel ist viel zu groß“, antwortete Tambelebako, „ich konnte sie nicht losbekommen.“ Da fuhren sie zum Ufer zurück. „Wo ist unser Schwein geblieben?“ rief Nivo. „Was weiß ich davon!“ sagte Tambelebako. Da sah Nivo den dicken Bauch des Leguan und rief erzürnt: „Du hast es gefressen!“ Und er nahm einen Dornenzweig und schlug auf den Leguan ein. Dieser schrie jämmerlich, bis es ihm endlich gelang, auf einen hohen Baum zu klettern. Höhnisch rief er herunter: „Und ich hab's doch gefressen!“ Aber seither ist sein Fell gelbweiß getüpfelt.

94. A boro a bonu. Das Schwein und die Schildkröte.

In früheren Zeiten lebte das Schwein im Meere, die Schildkröte aber lebte auf dem Lande. Eines Tages begegneten sich beide am Ufer. Das Schwein sagte zur Schildkröte: „Wie lebt es sich zu Lande? Laß mich einmal probieren.“ „Gut“, sprach die Schildkröte, „ich will auch einmal probieren, wie es sich im Meere lebt. Komm, zeig es mir.“ Und die Schildkröte glitt ins Wasser und schwamm, und es gefiel ihr so gut, daß sie zum Schwein sagte: „O, laß uns tauschen! Bleib du auf dem Lande, ich im Meer!“ Das Schwein hatte sich inzwischen auf dem Lande herumgewälzt, gewühlt und allerhand gefressen. Es war mit dem Tausch zufrieden, und seither lebt das Schwein auf dem Lande, die Schildkröte aber im Meere¹⁾.

¹⁾ Die Schildkröten werden mit riesigen Netzen gefangen. Bei der Herstellung eines Schildkrötennetzes dürfen Frauen nicht zugegen sein, sonst würde keine Schildkröte ins Netz gehen.

A toke. Das Netz zum Schildkrötenfang.

Aufsatz eines Schülers der Eingeborenschule der Mission in Bitokara. Aus der Bolasprache übersetzt.

Wenn Zeit und See günstig sind, dann ziehen wir mit dem Netz (toke) aus zum Schildkrötenfang. Irgendein älterer Mann, welcher vertraut ist mit allen für Netz und Fang nötigen Zaubereien, schickt nun alle Knaben in den Wald in der Nähe der heißen Quellen, um die Rinde des varu-Baumes zu holen, deren Fasern das Material zum Netzflechten liefern. Die Knaben schälen (biriri) die Rinde ab und legen sie in die Sonne zum Trocknen (ri rara). Ist genügend Rinde geschält und dieselbe getrocknet, so wird sie ins Dorf gebracht, und die Knaben beginnen, die Fasern auf dem Oberschenkel zu Schnüren zusammenzudrehen (nikameli). Unverheiratete Männer und auch solche, deren Kind noch ganz klein ist, helfen den Knaben beim Flechten, nicht aber solche, die schon lange verheiratet sind und

95. A duri a bagele. Ameise und Krokodil.

Eine Ameise fand ein Tritonshorn (tavure) am Ufer. Sie schleppte es in den Busch und versteckte es am vate-Baume. Als jedoch der Wind aufkam, da blies er in die Tritonschnecke und ließ sie ertönen. Das Kro-

schon größere Kinder haben. Alle Knaben, die am Netz arbeiten, baden sehr oft und reiben sich dabei mit Ufersand gleichsam wie mit Seife ab, damit ihre Körper recht rein sind. Sie essen stets sehr gut, meist Wildbret, sind friedfertig, machen keinen Lärm und bleiben immer beieinander. Sie denken eben nur ans Schnüredrehen und Netzflechten. Je zwei Knaben bearbeiten stets eine Schnur, ein jeder an einem Ende (nikameli vapinda). Sind genügend Schnüre hergestellt, so beginnt das Netzflechten (nitura). Die Maschen sind ziemlich groß. Das Netz wird sehr lang (100—200 m) und sehr breit (6 m). Die Seitenstricke (rovea) bestehen aus starken Lianen (masiu). Nach Fertigstellung des Netzes begeben sich alle Knaben in alte, längst aufgegebene Pflanzungen (muriki), in denen das Stangenholz wieder emporgewachsen ist, und suchen lange Stäbe (5—6 m) eines Baumes von leichtem Holze (kulu, kokombo, lae usw.). Diese werden geschält und so im Feuer angebrannt, daß sie schwarz und weiß geringelt sind. Sie sind bestimmt als Schwimmer (bembe), die das Netz im Meere oben zu halten haben. Einige suchen drei etwas dickere Hölzer (varu, riqeli). Diese Schwimmer, bembe kabili genannt, werden nach

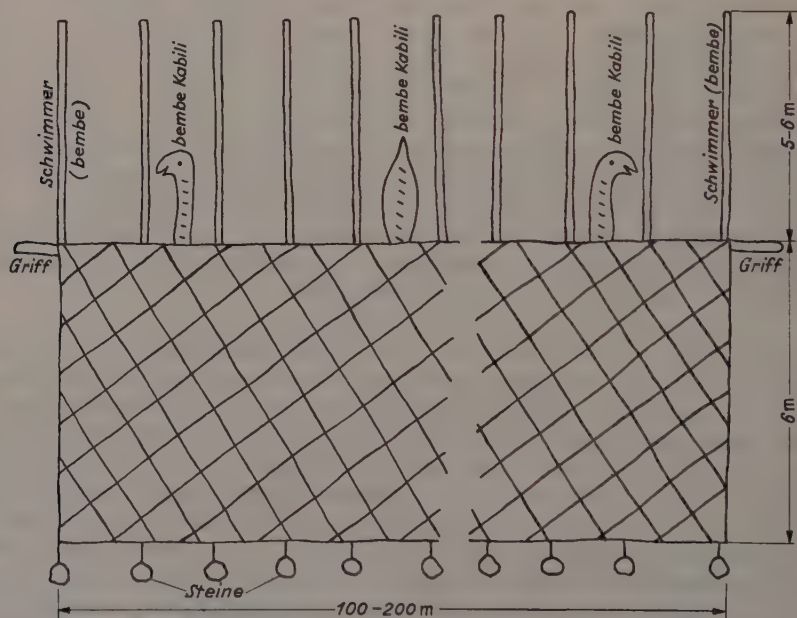


Abb. 2. Schildkrötennetz der Bola. (Nach einer Skizze von R. Schumm)

oben zu krummgebogen, etwa wie ein Nashornvogelschnabel, werden öfters schön geschnitzt und rot gefärbt mit schwarzem Kopf. Sie werden später im Netz so befestigt, daß sich einer in der Mitte befindet, die anderen nahe an den Enden. Sie sollen durch ihre schnellen Bewegungen andeuten, daß sich eine Schildkröte im Netz befindet. Man bindet die fertigen Schwimmer zusammen und verstaute sie in einem Haus im Dorf. — Eines Tages nun sagt der Eigentümer des Netzes zu den Knaben: „Kommt, laßt uns ans Ufer gehen.“ Am Ufer werden alle Boote ausgebessert und gut gebunden. Jetzt erscheinen die Frauen und Mädchen aus dem Dorfe und bringen eine Menge teils gekochter, teils roher Taro als Proviant für die Reise. Der Zauberer hat inzwischen bestimmte Baumrinden geschabt. Er macht nun seinen Zauberspruch und bläst das Geschabsel mit dem Mund auf das Netz (pamua toke). Hierauf steigen alle in die Boote und fahren nach den Plätzen, die als Standorte der Schildkröten bekannt sind, wie Vanga und Matanarogo.

Hier werden die Schwimmer (bembe und bembe kabili) an dem Netz oben befestigt und jedem Schwimmer entsprechend an der unteren Seite schwere Steine, heißen niponqi. Der Zauberer bläst nochmal sein Zaubereigeschabsel, man sticht

kodil hörte den Ton des Tritonshornes. Es eilte in den Busch, erkletterte den vate-Baum und brachte die Schnecke wieder ans Ufer. Doch die Ameise wollte sie ihm wieder entreißen. Die Ameise steckte ihre Hand weit in die Öffnung der Schnecke hinein, das Krokodil faßte sie an der Spitze. So stritten sie lange. Doch das Krokodil war stärker. Und so ruht jetzt die Tritonschnecke wieder am Ufer. Früher lag sie im Busch am vate-Baum, wo sie die Ameise hingestohlen.

96. A mata a takiu. Die Schlange und der Baumbär¹⁾.

Der Baumbär und die Schlange rasierten sich gegenseitig. Der Baumbär rasierte erst die Schlange. Dann rasierte die Schlange den Baumbären. Sie begann beim Schwanz. Als sie ihn halb rasiert hatte, da ertönte plötzlich das Tritonshorn (tavure), das die Männer zur Jagd rief. Schnell entflohen die beiden. Der Baumbär floh nach Vitu. Dort gibt es jetzt viele Baumbären. Die Schlange floh nach Vangore. Dort gibt es jetzt viele Schlangen. So kommt es, daß der Schwanz des Baumbären zur Hälfte keine Haare hat.

97. Kio. Das Buschhuhn.

Das Buschhuhn klopfte Galipmandelkerne auf und wickelte sie in kleine Blätterpaketchen. Dann lief es damit die Buschpfade entlang und sang: „Kio kavoka, mairi kavoka, moto gabia nau rana mairi, ga tiqi posi a matuqa — kio kavoka, mairi kavoka, ge valai rana mairi, ga tiqi posi a mataqu“ usw.²⁾. Eine Frau, die ihm begegnete, gab ihm etwas rote Farbe und nahm die Mandeln dafür. Es flog damit auf einen Zweig des lala-Baumes und betupfte sich die Schläfen mit Rot. Seither hat das Buschhuhn rote Augen.

98. A pepe a kuruve. Frosch und Maus.

Frosch (pepe) und Maus (kuruve) arbeiteten in der Pflanzung. Da fand der Frosch ein Nest des pevao-Vogels (Ralle = Hypotaenidia) mit vielen Eiern. Er rief erfreut: „O, meine schönen Vogeleiter, ich will sie essen!“ Da sagte die Maus: „Gib sie mir, ich will sie kochen.“ Doch der Frosch sagte: „Nein, laß sie mir, denn sieh, dein Vater und deine Mutter stehlen allerlei Fleischnahrung für dich, ich aber habe niemals so was zu essen.“ Die Maus war damit einverstanden, und der Frosch aß die Eier. Dann arbeiteten sie beide wieder fleißig in der Pflanzung.

in See und versenkt das Netz. Alle beginnen laut die Schildkröten zu rufen und mit allerlei Schimpfnamen zu benennen wie: O reborebo, kadodo, vaqole, kadodo mature, matapotu, kerelono, karovagaqae, karomapae, so ähnlich wie: Großmaul und andere Schimpfnamen. Die Knaben schwimmen hinter dem Netz, je einer hält den Handgriff seitlich fest, während zwei Boote in weitem Bogen nach vorn fahren. Die Männer darin schlagen aufs Wasser und suchen durch viel Lärm die Schildkröten ins Netz zu jagen. Zeigt das Wackeln der bembe kabili an, daß sich ein Tier am Netz befindet, so stoßen die Knaben hinter dem Netz ein langes Freuden-gejohle aus (ri mangulu), stürzen auf die Schildkröte und suchen sie im Netz zu verwickeln. Man läßt die gefangenen Tiere auf ein Boot, was oft viel Arbeit erfordert, bringt sie ans Ufer und zerlegt sie. Man fängt so öfters ein bis zwei und mehr Schildkröten an einem Tag. Man schafft sie später ins Dorf, wo dann der Eigentümer des Netzes alle Knaben, welche beim Netzflechten und beim Schildkrötenfang mithelfen haben, mit Muschelgeld (rea bis einen halben Faden), Speeren und anderen Schmucksachen je nach Verdienst beschenkt.

¹⁾ Kuskus.

²⁾ Die Worte, die das Geschrei des Buschhuhns nachahmen, werden von den Erzählern, kleinen Mädchen, teilweise gesungen. Ihr Sinn ist der: Das Buschhuhn bittet die Leute um etwas rote Farbe (mairi), mit der es sich die Augen bemalen will.

99. A pepe a kuruve. Frosch und Maus (erzählt von kleinen Mädchen).

Ein Frosch und eine Maus arbeiteten in ihrer Pflanzung. Da fanden sie das Nest eines pevao-Vogels mit vielen Eiern. Sie nahmen die Eier, holten dann aus der Pflanzung die eßbare vere-Pflanze und machten ein Feuer. Sie stahlen aus der Pflanzung des Känguruh viele Taro und fingen an zu kochen. Sie baten einen Hund, der vorbeikam, ihnen die Eier zu öffnen. Doch das Känguruh roch den Duft der gekochten Taro und kam herbei. Es ergriff einen großen Stock und verprügelte die beiden sehr. Die Maus aber schlüpfte in ein Mauseloch. Als endlich das Känguruh fort war, rief der Frosch die Maus um Hilfe an und sagte: „Komm, nähe mir meine Rückseite wieder zu, denn das Känguruh hat sie mir ganz aufgeschlagen.“

100. Lingo Ngapole. Hund und Känguruh.

Ein Hund und ein Känguruh brannten Kalk aus Riffsteinen am Ufer. Es war tiefe Ebbe. Da sagte das Känguruh zum Hund: „Laß uns Fische fangen.“ Sie fingen viele Fische und kochten sie am Ufer. Als die Fische gar waren, sprach der Hund zum Känguruh: „Verteile die Fische!“ Das Känguruh machte drei Teile. Es hatte nämlich in seinem großen Korbe seine Frau versteckt. Für diese war der dritte Teil. Der Hund merkte das, sagte aber nichts. Als das Känguruh die Fischgräten ins Meer warf, schaute der Hund schnell in den Korb und sah die Frau des Känguruh darin. Er sprach hierauf zum Känguruh: „Hole Wasser, damit wir trinken können.“ Das Känguruh holte Wasser. Währenddessen band der Hund der Frau im Korb Mund und Nase zu, damit sie nicht atmen und ihr Leib von der zurückgehaltenen Luft anschwellen sollte. Das Känguruh kam mit Wasser, und sie tranken. Als das Känguruh danach Betelnüsse aus seinem Korb nehmen wollte, sah es, wie seine Frau ganz angeschwollen war. Es fing an zu weinen. „Warum weinst du?“ fragte der Hund. Das Känguruh sagte: „Meine Frau hier im Korb ist tot. Ihr Leib ist schon ganz angeschwollen.“ Da stimmten sie beide das Totengeheul an. Der Hund aber sagte: „Begraben wir deine Frau.“ Und sie machten eine Grube. Der Hund begrub die Frau beim Kopf, das Känguruh bei den Beinen. Der Hund aber ließ Nase und Mund frei von Erde. Dann riefen sie alle Leute herbei und machten das Totenfest. Nachdem sie sich getrennt hatten, und jeder sich nach Hause begab, eilte der Hund zum Ufer zurück, grub die Frau wieder aus und entfernte die Stricke von Mund und Nase. Die Luft fuhr heraus, und die Frau lebte wieder auf. Der Hund aber nahm sie mit in sein Gehöft und heiratete sie. Lange Zeit nachher besuchte das Känguruh einmal den Hund, da in der Nähe getanzt wurde. Es sah die Frau des Hundes und rief: „Die Frau sieht ja aus wie meine Frau!“ „Freilich“, sagte der Hund, „es ist ja ihre Schwester, die ich gekauft habe, nachdem deine Frau gestorben war. Sie sehen sich ganz ähnlich.“ Als es Zeit war, zum Tanzplatz zu gehen, rieb sich das Känguruh mit dem ätzenden Saft der Blätter des Lumbobaumes ein. Sein Körper schwoll an, und es sagte: „Geht nur tanzen, ich bleibe hier, ich bin krank.“ Als die anderen fort waren, machte sich das Känguruh an die Frau des Hundes heran und erfuhr den ganzen Sachverhalt. Als sie jedoch zusammen entfliehen wollten, kam der Hund vom Tanz zurück. Er sah sofort, daß er nun der Angeführte sei, ergriff im Zorn eine große Lanze und schleuderte sie dem Känguruh in den Rücken, daß sie steckenblieb. Seitdem hat das Känguruh den langen, starken Schwanz.

101. Kasuar und Känguruh. (Von einem Kind erzählt.)

Ein ngapole (Känguruh) tötete einen mengo (Kasuar). Da kam ein zweiter Kasuar und fragte das Känguruh: „Warum tötest du meinen Bruder?“ Das Känguruh schrie: „Es ist mein Boy und nicht dein Bruder! Er gehört mir.“ So stritten sie zusammen und kämpften schließlich. Und der Kasuar tötete das Känguruh.

102. Das Känguruh und die alte Frau.

Eine alte Frau war allein im Gehöft. Da kam ngapole, das Känguruh, und fragte die Alte: „Wo sind die andern?“ Die Alte sagte: „Sie sind alle fort in der Pflanzung, ich bin allein hier.“ Da sagte das Känguruh: „Du hast ein Geschwür am Rücken, komm, ich öffne es dir.“ Es nahm einen Palmbesen und schlug auf den Rücken der alten Frau ein, daß diese schrie. Darauf sagte das Känguruh: „Ich möchte trinken, ich habe Durst. Klettere auf die Palme und hole mir eine junge Nuß.“ Die alte Frau wollte klettern, doch das Känguruh sagte: „Klettere nicht mit den Armen nach oben, sondern mit den Beinen zuerst, sonst ist die Nuß nicht gut. Auch wirf die Nuß nicht herunter, sondern halte sie mit den Zähnen fest.“ Die Alte tat in ihrer Angst, wie ihr befohlen wurde. — Die Frau wollte die Nuß auf einem Steine aufschlagen. Doch das Känguruh sagte: „Nein, nicht so, sondern so.“ Es nahm die Nuß und schlug sie auf dem Kopfe der alten Frau auf und trank. Mehrere Tage kam das Känguruh und belästigte die alte Frau. Diese aber erzählte es den Leuten, und einige Männer lauerten des Morgens dem Känguruh auf. Da kam es wieder und begann sein Spiel mit der alten Frau. Doch die Männer fielen darüber her, schlugen es tot und aßen es auf.

103. Kepa i rua. Die zwei Blinden und das Känguruh.

Alle Bewohner des Gehöftes waren in die Pflanzung gegangen, nur zwei Blinde waren zurückgeblieben und saßen im Freien. Da kam das Känguruh. Es sah die beiden Blinden und fragte: „Was macht ihr da?“ „Wir sitzen hier und tun nichts“, antworteten die beiden. „Gut, so kommt her zu mir, wir wollen miteinander kämpfen“, sprach das Känguruh. Es reichte jedem der Blinden einen mangu (spanisches Rohr), und sie stellten sich in eine Reihe, das Känguruh in der Mitte. Nun ging der Kampf los. Das Känguruh gab nach rechts und links einen Hieb, und die beiden schlugen auf es ein. Das Känguruh aber entschlüpfte und setzte sich auf den Boden und sah gemüthlich zu, wie die beiden sich gegenseitig schlugen. Schließlich rief es: „Was macht ihr denn, warum verhaut ihr euch gegenseitig? Ich sitze hier und schaue euch zu.“ Da wurden die beiden Blinden zornig, beschimpften das Känguruh und riefen: „Komm morgen wieder, dann wollen wir von neuem kämpfen!“ Am anderen Tage ging es genau so. Das Känguruh entschlüpfte und ließ die beiden sich verhauen. Wiederum beschimpften die Blinden das Känguruh und forderten es auf, morgen wieder zu kommen. Als die übrigen Bewohner aus der Pflanzung zurückkamen, erzählten die beiden Blinden den Vorfall und baten ihre Freunde, sich am anderen Tage in der Nähe zu verstecken und das Känguruh zu töten. Als nun das Känguruh am dritten Tage wieder erschien, um die zwei Blinden zum Kampf aufzufordern, wurde es von den anderen überfallen, getötet und zur Strafe für seine Bosheit aufgegessen.

104. E Kakaleko ru ngapole. Der Knabe Kakaleko und das Känguruh.

Der Vater war auf die Schweinejagd gegangen. Die Mutter und ihr Sohn Kakaleko blieben zu Hause. Da kam das Känguruh und fragte

Kakaleko: „Wo sind die andern?“ Kakaleko sagte: „Meine Mutter ist in der Hütte, mein Vater ist auf der Jagd.“ Das Känguruh sagte: „Gib mir Betelnüsse aus deines Vaters Körbchen.“ Der Knabe wollte sie ihm geben. Da sagte das Känguruh: „Du nicht, deine Mutter soll sie mir geben.“ Die Mutter reichte sie ihm aus der Hütte heraus. Dann verlangte das Känguruh Tabak, aber die Mutter sollte ihn geben, nicht Kakaleko. Als die Mutter ihm den Tabak reichte, hielt das Känguruh sie fest und sagte zu Kakaleko: „Wenn dein Vater zurückkommt, so sage ihm, wenn er ein Mann ist, soll er mir folgen und seine Frau zurückholen. Sage ihm, der Weg sei geradeaus, nicht Berg noch Tal. Ich lege Betelnüsse und Blätter auf den Weg als Kennzeichen.“ Kakaleko weinte und sang: „Kakaleko kinamu ge munga lo-lo-lo-lo tsio-tsio.“ Der Vater, der mit den Hunden und einem Schwein zurückkehrte, hörte ihn singen und beeilte sich. Er fragte: „Was ist geschehen?“ Kakaleko erzählte ihm alles. Da ließ der Vater das erlegte Schwein liegen, ergriff seine Speere und folgte mit den Hunden der Spur des Känguruh. Die Mutter sah den ersten Hund kommen und sagte: „Da kommt ein Hund von Kakalekos Vater.“ Das Känguruh log und rief: „Das ist mein Hund, den hab' ich gestern verloren.“ Doch schon kamen die anderen Hunde und Kakalekos Vater selbst. Er begann sofort mit dem Känguruh zu kämpfen und jagte ihm einen langen Speer in den Rücken. Der Speer verwandelte sich in den Schwanz des Känguruh. Der Vater hielt das Känguruh an diesem Schwanz fest. Seine Hunde aber stürzten sich auf das Känguruh und zerrissen es.

105. Das Mädchen, das nicht schwimmen konnte, und die Tiere.

Alle Mädchen waren bei Ebbe aufs Riff hinausgeeilt und suchten Schnecken und Muscheln und Seegras. Bei Flut schwammen sie zurück ans Ufer. Nur eines stand hilflos auf dem Riff. Es konnte nicht schwimmen. Da fing es an zu singen: „Lui lui pulo malata. Tata o lui valai. Garika o luve o parangi e nana.“ Das heißt: „O Seekuh, komm und trage mich hinüber! Vater Seekuh, wann kommst du? Du sollst ja meine Mutter freien.“ Da schwamm die Seekuh herbei und sagte: „Warte doch auf deinen Vater, die Schildkröte, daß sie dich hinübertrage.“ Die Schildkröte (bonu) schwamm heran und antwortete auf des Mädchens Bitte: „Warte doch auf die rogalu (Riesenschildkröte), die soll dich hinübertragen.“ Die rogalu sprach zu dem Mädchen: „So bitte doch das Krokodil (baqe), es möge dich hinübertragen.“ Da kam das baqe und nahm das Mädchen auf den Rücken und trug es nach seinem Wohnplatz in Mudua (Vituinseln). Dort blieb das Mädchen einige Tage. Dann brachte das Krokodil es nach Hause. Das Krokodil bat das Mädchen, es möchte ihm einige Obsidiansplitter (voko) geben, damit es sich rasieren könne. Das Mädchen gab sie ihm. Darauf schenkte das Krokodil dem Mädchen allerhand Schmucksachen wie rea, bio, tonga usw. Dann schwamm das Krokodil wieder zurück nach Mudua, das Mädchen aber blieb zu Hause.

106. Ruka und Mao. Zwei Brüder.

Zwei Brüder zogen mit den Frauen und Männern des Gehöftes zur Mandelernte in den Wald. Der eine der beiden war verheiratet, der andere nicht. Der Unverheiratete bemalte sich Kopf und Leib mit roter Farbe (a mairi), und steckte sich in jedes Ohr eine reife, ganz schwarze Mandel (tangari maqeto). Dann kletterte er auf den Mandelbaum und schüttelte die Mandeln herunter. Die Frauen aber lasen unten die Mandeln in Körbe auf. Da fiel eine der schwarzen Mandeln aus dem Ohr des Mannes auf dem Baum und fiel in den Korb der Frau seines Bruders. Es war nicht seine Schuld, denn die Mandel fiel von selbst hinunter, wäh-

rend er arbeitete. Seines Bruders Frau aber wurde sehr böse und erzählte es ihrem Manne. Dieser erzürnte und beschloß, den Bruder zu töten. Er ließ alle kleineren Bäume, die um den riesigen Mandelbaum standen, und mittels derer man auf diesen hinauf und von ihm herunter klettern konnte, abhauen, damit sein Bruder nicht entweichen konnte. Dann begann er den Mandelbaum selbst zu fällen. Da rief der Mann auf dem Baum die Vögel des Himmels zu Hilfe. Da flogen herbei alle titiu-Vögel, das sind die Honigsauger und Kolibris. Sie lüfteten den Mann auf dem Baum und wollten mit ihm davonfliegen. Aber er war ihnen zu schwer. Da kamen all die Tauben (balu) und versuchten es, doch er war ihnen zu schwer, und sie setzten ihn wieder auf einen Ast. Dann versuchten es abwechselnd die Raben, die fliegenden Hunde, die Eisvögel, die Papageien usw. Doch allen war der Mann zu schwer. Indes arbeiteten die Leute unterm Baume immer weiter mit ihren Beilen, und schon begann der Mandelbaum sich langsam zum Fallen zu neigen. Da kamen plötzlich die loga, die Adler, herbeigeflogen, lüfteten ihn auf und flogen mit ihm davon und brachten ihn nach ihren Horsten. Dort lebte er nun lange Zeit, und die Adler kauften ihm eine junge Frau. Nach einigen Jahren jedoch bekam er Heimweh, und er wünschte, seine Heimat wiederzusehen. Da machten die Adler ein großes Essen zurecht für ihn, und dann brachten sie ihn und sein Weib nach Hause. Sein jüngster Bruder spielte gerade am Wege und sah ihn kommen. Er lief zur Mutter und rief: „Mutter, da kommt ein Mann, der sieht aus wie mein Bruder, komm und sieh!“ Die Mutter aber sagte: „Meine Augen sind schon lange rot vor lauter Weinen um meinen Sohn.“ Doch auf Drängen des Kleinen kam sie aus der Hütte, und sie erkannte ihren verlorenen Sohn. Und in ihrer Freude ließ sie ein Schwein schlachten und ein großes Essen machen und die große Trommel schlagen. Und alle Nachbarn kamen und freuten sich. Und der Zurückgekehrte erzählte, wie ihn seine Freunde, die Adler, gerettet hätten, wie er bei ihnen gelebt und wie sie ihn jetzt zurückgebracht hätten. Da erschien sein Bruder, der ihn damals töten wollte. Er sah die Frau seines Bruders und fragte die Mutter: „Wem gehört dieses Weib?“ Die Mutter sagte: „Es ist die Frau deines Bruders, die er mitgebracht hat aus dem Lande der Adler.“ Da rief er: „Ich will sie als meine Frau haben!“ Doch da kam sein Bruder und hörte das, und sie kämpften miteinander. Der Zurückgekehrte tötete seinen Bruder und rächte sich so an ihm.

107. Mangorei.

Die Männer hatten viele Fische gefangen und ruderten ans Ufer. Sie wollten die Fische kochen, hatten aber kein Feuer. Sie sandten Mangorei fort, um Feuer zu holen. Dieser ging ins Dorf und traf ein Mädchen. Er sagte: „Gib mir Feuer.“ Das Mädchen gab ihm von ihrem Feuer ein lumbo-Holz. Unterwegs ging das Feuer aus. Er kam zurück. Sie gab ihm ein Stück kavika-Holz. Das Feuer ging wieder aus. Er kam wieder. Sie gab ihm gue-Holz. Das Feuer ging aus. Sie gab ihm nach und nach Holz von kulu, tangari usw. Stets ging aber das Feuer aus, weil es nicht das richtige Holz war. Da wurde Mangorei böse. Er stieß das Mädchen weg und nahm sich selber Feuer und brachte es den Männern am Ufer. Abends schlief Mangorei in einem Kahn am Ufer. Der Kahn aber löste sich bei aufkommender Flut vom Ufer, und als Mangorei erwachte, trieb er der Insel Vitu zu. Er ruderte dort ans Land. — Inzwischen lief das Mädchen weinend zu ihrem Vater und sagte: „Ich liebe den Mangorei, der heute bei mir Feuer holte.“ Es weinte, als man erfuhr, Mangorei sei nach Vitu entflohen. Da schlachtete der Vater ein großes Schwein und machte ein großes Essen. Er berief alle Arten Vögel und gab ihnen zu essen und for-

derte sie auf, nach Vitu zu fliegen und Mangorei zurückzuholen. Sie kamen alle und aßen sich satt, der dundu (Centropus), der kongo (bucerus = Nashornvogel), die maria (Lori), die balu (Tauben), die kopa (fliegende Hunde), der loga (Adler), der kea (Kakadu) usw. Dann reisten sie fort, doch alle kamen wieder zurück, da ihnen der Weg zu weit war. Nur der lugou (Fischreiher) hatte nicht mitgegessen. Er sagte zu seiner Mutter: „Gib mir ein bißchen Essen und ein bißchen Schweinefleisch, ich gehe nach Vitu.“ Und er schwamm übers Meer. Er sang: „Keneo keneo iokai ioko tio ioka tai ioko tio ioko tai“ (keneo = anderer Name für lugou). Die Schildkröte (bonu) hörte ihn singen und tauchte auf, und da der lugou müde wurde, nahm sie ihn auf ihren Rücken und brachte ihn nach Vitu. In Vitu sah er viele Mädchen Wasser schöpfen. Er hörte, wie eines die anderen wegstieß und sagte: „Geht beiseite, ich schöpfe Wasser für Mangorei.“ Er folgte diesem Mädchen und sah Mangorei in seiner Hütte auf einem Gestell beim Essen sitzen. Er versteckte sich unter dem Tisch und langte immer hinauf und half tüchtig mit essen. Mangorei wunderte sich, wie schnell seine Taro verschwanden. Schließlich war nur noch eine Taro auf dem Tische. Mangorei und der lugou langten zu gleicher Zeit zu, und so kam es, daß Mangorei die Hand des lugou zu fassen kriegte. Er hielt fest und fragte: „Wer bist du?“ Lugou nannte seinen Namen und erzählte, daß der Vater jenes Mädchens ein Schwein geschlachtet habe und alle aufgefordert habe, ihn, den Mangorei, zu suchen, damit er seine Tochter heirate, die sich nach ihm sehne. Er, der lugou, sei nun gekommen, um ihn zurückzuholen, und morgen wolle er mit ihm zurückfahren nach Bangum, dem Dorfe des Mädchens. — Mangorei machte sich mit dem lugou am anderen Morgen auf, und sie fuhren im Boot nach Bangum. Das Mädchen sah sie kommen und rief: „Mutter, da kommt Mangorei!“ Der Vater schlachtete viele Schweine, und alle machten ein großes Festessen, und Mangorei heiratete das Mädchen.

108. Koromagalu.

Eines Tages kämpften alle Lebewesen gegen den großen Häuptling Koromagalu. Besonders die buntgefärbten waren gegen ihn, wie z. B. der Vogel rou, der Vogel dudu usw., während die einfach gefärbten, wie der Rabe, der Hund und andere dem Häuptling halfen. Die Spinne (kumingi) speerte den Koromagalu, und er starb. Da machten seine Freunde eine Tragbahre und trugen ihn nach Karaka. Sie machten ein Loch, um ihn zu begraben. Doch Koromagalu sprach: „Ich bin noch nicht tot, tragt mich weiter.“ Der Fisch kimbe (ein Fisch mit dickem Bauch) sagte: „Tragt ihn fort, ich komme mit dem Gestank nach.“ Die Hunde (lingo) heulten aus Trauer, daher heulen jetzt die Hunde, wenn ihr Herr fort ist. Der Rabe färbte sich ganz schwarz aus Mitleid. Deshalb lieben die Hunde den Raben, weil seine Trauer echt war. Das Buschhuhn (kio) färbte sich am Kopf rot. Die Hunde sagten zu ihm: „Du liebtest ihn nicht, weil du dich rot färbst.“ Seither verfolgen die Hunde das Buschhuhn, wenn sie es sehen. Die Wespen und Ameisen (kandi, vuvu) schnürten sich den Leib aus Trauer und fasteten. Darum sind sie in der Mitte so dünn. Der Rochenfisch und der tupe-Fisch sind seither ganz platt, weil die Frauen auf ihnen den Totentanz tanzten. Der toto-Fisch weinte unaufhörlich, darum hat er jetzt so dicke Augen¹⁾. Die lou (Nautilus-

¹⁾ Bakovi i mate. Wenn jemand stirbt.

Aufsatz eines Schülers der Eingeborenschule der Mission in Bitokara. (Aus der Bolasprache übersetzt.)

Wenn jemand stirbt, so sitzen alle Männer zusammen im Gehöft. Auch die Frauen sitzen zusammen. Die Knaben eilen fort und holen Betelnüsse und

Schnecke) log, sie hätte den Koromagalu getötet. Doch sie ist als Lügnerin bekannt. Man findet stets nur ihre leere Schale ohne Inhalt. Das Blut des Koromagalu wurde zur roten Farbe (mairi, tar). Sie trugen den toten Häuptling nach Komorake. Dort kniete Koromagalu auf einem großen Stein nieder. Man sieht noch sein Knie- und Fußmal im Stein. Dann trugen sie ihn über Valupai und Vaganakai nach dem Ort Vatu-buabua. Da liegt er noch, ein großer Stein, den Kopf zum Ufer, die Beine zum Busch.

109. Qelaqela niuniu. Kohlpalme und Kokospalme.

Die Kohlpalme und die Kokospalme stritten miteinander über die beste Art zu blühen. Die Kohlpalme sagte: „Laß uns von oben nach unten blühen und, wenn die Früchte dann reif sind, absterben.“ Die Kokospalme aber sagte: „Nein, Schwester, das ist nicht gut. Laß uns von unten nach oben zu immer neue Blüten ansetzen. Dann reifen unsere Nüsse immer wieder, und die Menschen können allzeit davon essen, bis wir schließlich ganz alt sind und zusammenbrechen.“ — Die Kokospalme blüht von unten nach oben und lebt viele Jahre, die Kohlpalme hingegen blüht von oben nach unten und stirbt daher bald ab.

Pfefferblätter (kito). Die Männer kauen nun Betel, die Frauen kochen Taro. Alle essen. War der Verstorbene ein angesehener Mann (bakovi daqi), so haut man alle seine Kokosbäume, Brotfruchtbäume, Mandelbäume und Betelpalmen um. Man vernichtet seine Pflanzung wie überhaupt alle seine Sachen. Die Leiche wird nun mit Muschelgeld (rea) geschmückt. Man gibt ihr Armringe (bio, pende) und schmückt sie mit den Schmucksachen wie tonga (Hundezähne), gulongi (Perlmutterbrustschmuck) usw. und salbt sie mit der rabare-Frucht. Ist die Leiche fertig geschmückt, so beginnen die Männer zu weinen (tangi), und die Frauen tanzen den Trauertanz (ri dua). Ein Mann gräbt das Grab am Eingang der Hütte. Er mißt mit einem Stock die Länge der Leiche ab. Man legt zwei Matten (moke) ins Grab, auf diese die Leiche und deckt sie mit zwei weiteren Matten zu. Jetzt wird das Grab zugeschaufelt. Der Mann, welcher das Grab gegraben hat, erhält Muschelgeld, ebenso der Onkel des Verstorbenen. Der Vater des Toten teilt es aus. Auch andere erhalten etwas Geld. Die Frauen eilen jetzt in die Pflanzung und holen Taro, Bananen, Jams usw. Man schlachtet ein, zwei und mehr Schweine. Am Eingang der Hütte auf dem Grab wird ein Feuer angelegt. Die Männer gehen zum Ufer und fangen Fische und Schildkröten. Dann wird ein Teil der Küste mit Verbote belegt (nitaki karia = irang). Niemand darf eine Zeitlang dorthin gehen und fischen. Die Frau und die Mutter des Toten färben sich schwarz mit der rabare-Frucht. Sie legen sich einen großen Ring aus Lianen (maqu) um den Hals. Sie tragen Ringe aus Geflecht an Armen und Beinen. Lenden und Waden umgürten sie mit liko-Blättern. Sie dürfen das Gehöft nicht verlassen, dürfen nicht arbeiten und enthalten sich der Taro. Auch fasten sie oft einen oder mehrere Tage und weinen oft. Sie tun das aus Liebe zu dem Verstorbenen. Sie färben sich und fasten einige oder mehrere Monate lang. Erst wenn das Totenfest gemacht wird, hören sie damit auf. Dann werden Fische gefangen und Taro, Bananen, Jams usw. geholt. Man wirft den Rest des Feuers auf dem Grabe weg und teilt Muschelgeld aus. Wenn jemand gestorben ist, so dürfen die Kinder nicht in der Nähe des Gehöftes spielen und lärmern — sie spielen irgendwo am Wege. Erst später dürfen sie wieder im Dorfe spielen.

Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika.

(Zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen Nord- und Südamerika.)

Von

Dr. Josef Haeckel, Wien.

Einleitung.

Das Quellenmaterial über die sozialen Verhältnisse der südamerikanischen Indianerstämme ist noch ungemein lückenhaft¹⁾, viele Stämme des Waldgebietes und anderer Teile Südamerikas sind in bezug auf ihr Gesellschaftsleben noch kaum untersucht, doch lassen sich die großen Linien desselben bereits erkennen. Gerade wegen der besonderen anthropographischen Verhältnisse des Erdteils (große Urwaldgebiete, Rückzugsgebiete in den Berg- und Hochländern) und seiner isolierten Lage kommt der kulturgeschichtlichen Durchforschung seiner Eingeborenenkulturen, im besonderen auch seiner Soziologie für die Erkenntnis des Kulturaufbaues der Neuen Welt wie für die Lösung allgemein ethnologischer Fragen große Bedeutung zu. Einen wertvollen Beitrag für die Aufhellung der sozialen Struktur der südamerikanischen Indianerstämme stellt der kürzlich erschienene Aufsatz von Nimuendaju-Lowie, „The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Northern Brazil²⁾“ dar, der das Zweiklassensystem und andere Momente des Gesellschaftslebens eines interessanten Gês-Stammes behandelt. Dieser Artikel schließt sich gut an die wichtige Arbeit von H. Snethlage, „Unter nordostbrasilianischen Indianern³⁾“ an, in der erstmalig eine zusammenfassende Darstellung der Kultur- und Völkerverhältnisse Nordost-Brasiliens vorliegt. Im folgenden will ich — durch die Studie von Nimuendaju-Lowie veranlaßt — die südamerikanischen Zweiklassensysteme und die damit verbundenen sozialen Gruppen und Erscheinungen, wie Clans und Männergesellschaft, einer kurzen vergleichenden Betrachtung unterziehen und einige auffallende Übereinstimmungen mit nordamerikanischen Sozialsystemen aufzeigen⁴⁾.

Im Zusammenhang ist es auch unvermeidlich, die Frage nach dem Totemismus in Südamerika und sein Verhältnis zu den Zweiklassen zu berühren. Wie sich aus meinen Untersuchungen zu ergeben scheint, muß auch dem Männerhaus oder der Männergesellschaft wie dem Junggesellenhaus in Süd-(und Nord)amerika eine wichtige kulturhistorische Stellung eingeräumt werden. Ich kann mich im Rahmen dieser Arbeit aber nur auf Andeutungen und Hinweise beschränken; es sollen in erster Linie die verschiedenen Probleme, die sich an die erwähnten Sozialerscheinungen knüpfen, aufgezeigt werden.

¹⁾ Vgl. Kirchhoff, Paul, Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas. Z. Ethnol. (1931).

²⁾ American Anthropologist, NS 39/4 (1937).

³⁾ Z. Ethnol. 62 (1930) (beachte die reichen Literaturangaben).

⁴⁾ In einer im Jahre 1933 erschienenen Studie (Clan and Moiety in Native America, Univ. of Calif. Publ. 33/4) hat R. Olson eine vergleichende Übersicht über die unilateralen Systeme in Amerika geboten und dabei auch die Zweiklassen behandelt. Er betont mit Recht, daß dieselben auf einen einheitlichen Ursprung zurückgehen müssen, doch will er auch die verschiedenen Clansysteme von der gleichen Wurzel ableiten. Letzterem kann ich nicht ganz zustimmen; es geht auch nicht an, die Zweiklassen wegen ihrer äußeren „Einfachheit“ den „multiple groupings“ (Clans usw.) zeitlich voranzustellen (S. 405). Daß Zweiklassen und Clans unilateral sind, ist noch kein Beweis für einen gemeinsamen Ausgangspunkt.

Die Verbreitung der Zweiklassen ist in Südamerika eine sehr eigenartige. Die großen bodenbautreibenden Völkergruppen des Waldgebietes, wie die Aruak, Kariben und Tupi-Guarani, scheinen, soweit Berichte vorliegen, mit dem Zweiklassensystem fast nichts zu tun zu haben. Ebenso fand ich keine Angaben über ein Vorkommen dieses Systems bei den Chako-Stämmen und bei den Stämmen am Andenstrand und im südlichen Südamerika. Man kann wohl — nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis — zwei Hauptverbreitungsgebiete des Zweiklassensystems in Südamerika feststellen: 1. Zentral- und Nordost-Brasilien, wo sich die Zweiklassen bei Gês-Stämmen der Kran-Gruppe (Ramkokamekran, Cherente, Kaingang), ferner bei den isoliertsprachigen Bororó in Matto Grosso und bei den Tupi-sprechenden Stämmen der Mundrukú, Parentintin (Kavahib) und Tembê finden. 2. Das Andenhochland (Kechua, Aymara, Canari, Uro-Chipaya und vielleicht auch bei den Chibcha). 3. Eine Randstellung nehmen die Palikur (Aruak) in Brasilianisch-Guayana und die Tukuna (Aruak) am oberen Amazonas ein, von denen ebenfalls Angaben über Zweiklassen vorliegen.

Im folgenden sollen nun die Merkmale des Zweiklassensystems und die damit verbundenen Sozialerscheinungen bei den in Frage stehenden Stämmen vorgeführt werden.

I. Gês.

Es scheint mir am Platze, ein kurzes Wort über die kulturhistorische Stellung der Gês-Stämme zu sagen. Es gilt wohl als erwiesen, daß diese Stammegruppe, die den größten Teil des ost- und zentralbrasilianischen Berg- und Camp-Landes einnimmt, ursprünglich eine altertümliche Jägerkultur darstellt, der die typischen Elemente des südamerikanischen Waldgebietes, wie Bodenbau, Töpferei, Weberei, feste Häuser, Hängematte und Kanu von Haus fehlten. Man rechnet die Gês in ihrem Kern zusammen mit den Feuerländern und einigen Chakostämmen vielfach zur sog. südamerikanischen Ur- oder Altkultur¹). W. Krickeberg stellte in seiner sehr verdienstvollen Arbeit über nord-südamerikanische Kulturbeziehungen bei den Gês eine Reihe von Elementen einer ursprünglich in Nordamerika beheimateten altertümlichen subarktischen Jägerkultur fest (u. a. Versenkung der Hütte, Nahttatauierung, Erdofen, Familienjagdbezirke, Aussetzen der Leiche, Hochgottglaube), die sich in Südamerika sonst im wesentlichen nur noch im Chako, in Patagonien, Feuerland und im Andengebiet finden²).

Ein Teil der Gês, wie die gegen Westen und Nordwesten gelagerten Gruppen der Kran, Suyá, Kayapó u. a. haben aber eine Reihe von Kultur-elementen der agrarischen Waldstämme Brasiliens übernommen — sie betreiben alle Bodenbau. Zu der Kran-Gruppe der Gês rechnet Snethlage die Timbira mit den Canella (dazu die Ramkokamekran) und die Krao (mit den Makamekran, Purekamekran), die mit den Gês-Stämmen der Akuä (Cherente, Chavante), Kamakan und Kaingang eng verwandt sind und Beziehungen auch zu den Gês am Araguaya (Apinayé, Suyá und Kayapó) aufweisen. Von all diesen sind die Gês in Ost- und Südost-Brasilien (Botokuden usw.), die ein altertümlicheres Gepräge aufweisen, als eine besondere Gruppe zu unterscheiden. Snethlage (a. a. O.), der sich

¹) Vgl. Schmidt, W., Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Z. Ethnol. (1913).

²) Krickeberg, W., Beiträge zur Frage der alten kulturhistorischen Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika. Z. Ethnol. (1934) S. 352.

von 1923—1926 in Nordost-Brasilien aufhielt, gibt als charakteristische Merkmale der Kran und Akuä folgende an: Mutterrecht, Couvade, Rund-siedlung, Fehlen von Booten und der Töpferei, trotz Bodenbau aber große Bedeutung der Jagd und Sammelwirtschaft.

An sozialen Elementen der Kran gibt Snethlage¹⁾ an: Einteilen des Stammes in zwei Klassen (Mehakran), die in Altersklassen untergeteilt sind, welche die zu gleicher Zeit initiierten Knaben und Jünglinge umfassen (nach Proben und Zeremonien werden sie in den Bund der Männer aufgenommen). Jede Altersklasse hat einen Anführer und einen Kommandanten. Diese bilden den Rat der Alten, der den Stamm regiert. Die Zweiklassen sind exogam und matrilineal. In jeder Hütte wohnt eine Großfamilie, die Heirat ist matrilocal. Wie im folgenden zu ersehen sein wird, finden die noch etwas kurzen Angaben von H. Snethlage durch die neuen Forschungen von Nimuendaju sowohl Bestätigung als auch gewisse Modifizierungen.

a) Ramkokamekran.

(Ein Teil der Canella, Untergruppe der Timbira [Kran-Gês] in den Steppen von Maranhao, Siedlung Tonto Nordost-Brasilien.)

Nimuendaju, der vorzügliche Indianerkenner, weilte in diesem Dorfe im Jahre 1929 einen Monat und es ist erstaunlich, wieviel er in dieser kurzen Zeit über die Soziologie der Ramkokamekran erfahren konnte. Er stellt vier Arten von Zweiklassen fest, die sich alle in dem einen Dorfe vorfinden²⁾.

1. Das Dorf hat Kreisform, d. h. die Hütten sind in einem Kreise oder Ring angeordnet und umschließen einen zentralen Festplatz, zu welchem von jeder Hütte ein radialer Pfad verläuft. Dieser Dorfkreis zerfällt nun in zwei exogame Hälften — Koi-Kateye (Sonnenaufgangleute) und Hara-Kateye (Sonnenuntergangleute) — die ausschließlich der Heiratsregelung dienen, also richtige Heiratsklassen darstellen. Die Heiratsfolge ist matrilocal.

2. Zur Regenzeit weist das Dorf eine besondere Zweiteilung auf — Ka und Atuk —; das sind die Zweiklassen der Regenzeit, die mit den Heiratsklassen nicht zusammenfallen. Auf diese Zweiklassen sind die verschiedenen Teile der Welt symbolisch aufgeteilt, so daß sich folgendes Bild ergibt:

Ka: Ost, Sonne, Tag, Trockenzeit, Feuer, Erde, Rot, Rote Pflanzen und Tiere, Mais, Maniok.

Atuk: West, Mond, Nacht, Regenzeit, Feuerholz, Wasser, Schwarz, Schwarze Pflanzen und Tiere, Süßkartoffel, Kürbis.

Ein Hauptmerkmal dieser Klassen ist, daß sie beide eine Reihe von Personennamen besitzen, die sich teilweise nach matrilinealem Prinzip vererben und zwar von Mutterbruder auf Schwestersohn und von Vaterschwester auf Brudertochter; die Männer erhalten also ihren Namen vom mütterlichen Onkel, die Frauen von der väterlichen Tante. Auf diese Vererbungstendenz werde ich unten noch zurückkommen. Wenn eine Person vor Übergabe der ganzen Namensliste stirbt, so wird ein anderer Namensgeber gewählt, wodurch dann die Klassenzugehörigkeit manchmal auch gewechselt werden kann. Welcher Art diese Namen sind und in welchen Abständen und in welchem Zusammenhang sie übermittelt werden, gibt Nimuendaju nicht an.

¹⁾ A. a. O., S. 167ff.

²⁾ The Dual Organization of the Ramkokamekran . . . S. 565ff.; ders., Im Gebiet der Gê-Völker im Innern Nordost-Brasilien, *Anthropos* (1929) S. 671.

Jede der beiden Klassen hat ihren Häuptling, das mütterliche Haus desselben ist das Versammlungs- und Wohnhaus der Klasse. Ka und Atuk haben ferner ihren besonderen Kriegsschrei, bilden beim Wettrennen die beiden Parteien und amtieren bei der Jagd. Nach der Maisernte versammeln sich die beiden Klassen auf dem Dorfplatz und zwar nur die Männer, jeder von seinem Schwestersohn begleitet. Die Atuk legen die Ernte vor die Ka. Man brüstet sich hierbei mit den Schwestersöhnen und verspottet die der komplementären Klasse. Bei der Knabeninitiation gehen die Kandidaten der Ka in ihre Klausur zur Tageszeit, die der Atuk zur Nachtzeit, also ganz in Übereinstimmung mit den symbolischen Zuweisungen.

3. Eine besondere Zweiklassenteilung ist die Halbierung des Dorfplatzes, die, von den heutigen Verhältnissen aus gesehen, unabhängig von den beiden vorherigen Zweiergruppen ist. Die Halbierung des zentralen Dorfplatzes beruht auf der Zweiteilung der Männerschaft in die Koi-rumenkaca (Ost) und Hara-rumenkaca (West). Diese Dual-einheiten zerfallen wieder in je drei Untergruppen, in denen Nimuendaju frühere Clans sieht, die aber ihren genealogischen Charakter verloren haben und ausschließlich zeremonielle Funktionen erhielten:

- Koi: Haka (Riesenschlange),
 Cepre (Fledermaus),
 Codu (Aasgeier),
 Hara: Aucet (Armadillo),
 Kedre (Zwergpapagei),
 Kupe (fremder Stamm).

Die Mitgliedschaft in diesen Klassen beruht auf der Erwerbung von bestimmten Personennamen, die immer einer der sechs Untergruppen angehören. Dadurch, daß man also einen Namen einer solchen Gruppe trägt, gehört man auch automatisch der betreffenden übergeordneten Klasse an. Mit diesem Namen ist ferner die Zugehörigkeit zu je zwei Clubs verbunden (entweder Falken- und Jaguar-Gesellschaft oder Enten- und Agouti-Gesellschaft). Unabhängig von den erwähnten Personennamen ist aber die Mitgliedschaft in zwei andere Gesellschaften — den Clowns und den Königsgeiern. Es wird aber nicht angegeben, wie diese Männernamen erworben werden.

Jede dieser clanähnlichen Untergruppen nimmt im Kreis des Dorfplatzes ihren ganz bestimmten Platz ein, ist also lokalisiert und hat an der Peripherie dieses Kreises ein eigenes Versammlungs- und Wohnhaus.

Die Funktionen dieser Gruppen sind, wie schon angedeutet wurde, rein zeremonielle und sind im wesentlichen mit der Knabeninitiation verbunden, die sich in zwei Phasen (Ketuyae und Pepye) abwickelt. Jede der sechs Gruppen hat bei der Pepye-Phase der Initiation bestimmte Muster der Körperbemalung und die Funktionäre sind hier alle paarig (östlich und westlich).

4. Nimuendaju unterscheidet noch eine vierte Art von Zweiklassen (ebenfalls Ost-West), die er als die Dualklassen der Altersgruppen bezeichnet und die ebenfalls nur für die Männer bestehen. Sie geben sich darin kund, daß zur Trockenzeit immer zwei Paare von den aktiven Altersklassen Wettspiele abhalten. Die Altersgruppen zerfallen in aktive und nicht-aktive. Mit der Initiation tritt der Jüngling in dieses Alterssystem ein. Die zwei Phasen der Knabenweihe wiederholen sich innerhalb zehn Jahren. Immer nach dieser Zeit wird eine neue Gruppe von Knaben initiiert und bildet die jüngste der vier aktiven Altersklassen. Zu gleicher Zeit verläßt die älteste die Gemeinschaft der Aktiven und tritt in die der Nichtaktiven oder der Ratsherren. Diese haben ihren Sitz in der Mitte des Dorfplatzes, während die Aktiven ihren besonderen Platz im Dorf-

kreis haben, der alle zehn Jahre gewechselt wird. Alle, die zusammen initiiert wurden, bilden eine Altersgruppe. Man tritt mit der der Jüngsten in den Dorfkreis ein und hat zunächst seinen Platz im Nordosten. Nach zehn Jahren sitzt man im Westen, dann im Süden, bis man im Osten den Kreis der Aktiven verläßt. Die Hauptfunktion der Aktiven ist das Abhalten der oben erwähnten athletischen Wettspiele. Dieses Altersklassensystem steht nach Nimuendaju-Lowie in seiner Art in Südamerika einzig da¹⁾. Da die aktiven Altersklassen wie die zeremoniellen Clans ihren bestimmten Platz im Dorfkreis haben und letztere eine Rolle bei der Initiation spielen, so muß bei den Ramkokamekra ein bestimmter Zusammenhang zwischen den beiden Sozialeinheiten vorliegen. Näheres wird aber hierüber nicht angegeben. Die Aktiven haben ihren Standort wohl in den erwähnten Versammlungshäusern der Clans.

Aus dem von Nimuendaju dargelegten Material ergeben sich nun eine Reihe von interessanten Momenten. Besonders auffallend ist es natürlich, daß in ein und demselben Dorf (das ca. 300 Einwohner zählt) eine Mehrzahl von Zweiklassensystemen nebeneinander vorkommen, die sich mehrfach überschneiden. Das stellt wohl keinen ursprünglichen Zustand dar. Es bestand ursprünglich jedenfalls nur ein einziges Zweiklassensystem, das dann eine Aufspaltung erfuhr. Vielleicht geht die Einteilung in die Regenzeit-Klassen Ka und Atuk auf die besondere Vererbungstendenz der Klassen-Personennamen zurück und stellt wohl eine Weiterentwicklung der exogamen Heiratsklassen dar. Wie schon oben erwähnt wurde, erhalten bei den Regenzeit-Zweiklassen die Männer ihre Namen vom Mutterbruder, die Frauen von der Vaterschwester. Wenn sich nun die Personennamen von Ka und Atuk mit den beiden exogamen Heiratsklassen Koi und Hara decken würden — bei der bestehenden Matrilokalität — so würde sich nach der angegebenen Vererbungsrichtung folgendes ergeben: Die Männer würden die Namen von der Klasse erhalten, der sie zugehören (der Mutterbruder gehört ja nach der vorherrschenden Matrilokalität der Klasse des ego an), die Frauen würden ihre Namen aber von der entgegengesetzten Klasse erhalten (weil die Vaterschwester dieser zugehört). Damit wäre aber eine Durchbrechung der geradlinigen Namenvererbung in den Zweiklassen gegeben. Um das zu verhindern, d. h. um Personennamen entsprechend den Zweiklassen vergeben zu können, wurde ein neues System geschaffen, das nun in den sog. Regenzeit-Zweiklassen vorliegt.

Es besteht nun die Frage nach der mutmaßlichen Entstehung der angegebenen merkwürdigen Vererbungsfolge. Es hat den Anschein, als ob es sich hier um eine Überkreuzung zweier Vererbungstendenzen handle, einer matrilinealen und einer patrilinealen. Denn dadurch, daß die Vaterschwester den Namen ihrer Nichte übergibt, ist ja die Seite des Vaters in gewisser Hinsicht betont. Bei folgerichtiger matrilinealer Vererbung und matrilokaler Heiratsfolge müßte im Zusammenhang mit den beiden exogamen Klassen der Mann den Namen vom Mutterbruder erhalten, die Frau von der Mutter. In diesem Falle wäre auch keine Durchbrechung der geradlinigen Vererbungsfolge möglich, denn Mutter und Mutterbruder gehören derselben Heiratsklasse an.

¹⁾ Nimuendaju-Lowie, a. a. O., S. 573, 579. — Eine einfache Altersklassenteilung der Männer scheint in Südamerika auch bei anderen Stämmen vorzukommen. Eine Tendenz hierzu liegt jedenfalls in den Junggesellenhäusern vor. Die Angabe von den Karajá am Rio Araguaya, wonach Knaben, Jünglinge und Männer verschiedene Formen von Lippenpföcken haben, ist vielleicht als ein Hinweis auf Altersklassen zu werten (Krause, F., In den Wildnissen Brasiliens (1911) S. 221ff.).

Ein besonderes Merkmal der sozialen Organisation des Ramkokamekran-Dorfes ist die große Bedeutung der organisierten Männergemeinschaft, der Knabeninitiation und der Altersklassen. Es zeigt sich deutlich, daß die Männerschaft sich das Zweiklassensystem in ihrer Erntefeier, der Knabeninitiation und in den Wettkämpfen kundtut. Es ist leicht möglich, daß dies zu den weiteren Sonderformen der Zweiklassen führte. Der natürlich gegebene jahreszeitliche Dualismus: Regenzeit — Trockenzeit spiegelte sich ebenfalls in bestimmter Weise in den Systemen wieder.

Bei den sechs Unterabteilungen der „Dorfplatz-Zweiklassen“ taucht natürlich die Frage auf, ob es sich hier um Totemclans handelt. Dies kann aus den Verhältnissen der Ramkokamekran allein nicht ohne weiteres entschieden werden, doch deutet vieles in die Richtung von Clantotemismus.

b) Cherente-Akuä

(Am Araguaya-Tocantins, Zentral-Brasilien).

Nach Oliveira zerfällt dieser Gês-Stamm in die beiden exogamen Klassen Sida-cran und Si-pta-to. Die erstere hat höheren Rang und wird als die „Ältere“ bezeichnet; sie hat als Gesichtsbemalung ein klammerförmiges Zeichen; letztere wird als die „Jüngere“ bezeichnet und hat als Gesichtsbemalung einen schwarzumranderten Kreis. Ausgesprochen ist die Reziprozität der beiden Klassen: ein bestimmter Funktionär, dessen Amt in der Klasse erblich ist und der auch bei Festen amtiert, verleiht nicht die Kennzeichen seiner eigenen Klasse, sondern die der komplementären. Der Verstorbene wird nicht von seiner eigenen Klasse bestattet, sondern von der anderen¹⁾. Oliveira vermutet für die Zweiklassen der Cherente matrilineale Vererbung, nach den neueren Forschungen von Nimuendaju besteht aber Patrilinealität. Nach ihm zerfallen die Zweiklassen dieses Gês-Stammes ebenfalls in lokalisierte, zeremoniell funktionierende Clans²⁾.

c) Kaingang

(Ivahy-Gebiet, Parana).

H. Snethlage hält es für wahrscheinlich, daß die Kaingang (wie die Cherente-Akuä) einmal weiter nördlich saßen (also mehr in der Nachbarschaft der Kran) und daß sie erst sekundär nach Süden gedrängt worden seien, wie ein Teil der Kayapó³⁾.

Über die Kaingang fand ich bei Nimuendaju nur die kurze Notiz, daß der Stamm in zwei exogame Heiratsklassen zerfällt, auf die symbolisch das Universum aufgeteilt erscheint (vgl. Ramkokamekran)⁴⁾.

d) Kayapó.

Ergänzend sei noch zu bemerken, daß ich von den anderen West-Gês, den Kayapó am Araguaya und den Suyá im oberen Xingú-Gebiet, keine Angaben über Zweiklassen fand, obwohl solche zu erwarten wären. Die Kayapó haben aber wie die Ramkokamekran (und die anderen Kran) eine Rundform der Siedlung und die Meldung, daß sich im Dorfe fünf bis sechs gleichberechtigte Häuptlinge befinden, könnte auf Familiengruppen oder Clans mit ihren Vorstehern hindeuten. Im Gegensatz zu

¹⁾ Olson, R., *Clan and Moiety in Native America*, S. 388 (nach Oliveira, 1912).

²⁾ Nimuendaju-Lowie, a. a. O., S. 572, 577.

³⁾ H. Snethlage, *Unter nordostbrasilianischen Indianern* S. 141.

⁴⁾ Nimuendaju-Lowie, a. a. O., S. 571.

den Ramkokamekran haben aber die größeren Dörfer der Kayapó in der Mitte des Dorfplatzes ein Junggesellenhaus (was aber, wie wir sehen werden, auf die Bororó hinweist). In kleinen Dörfern schlafen die Junggesellen am Dorfplatz (vgl. den Dorfplatz der Ramkokamekran als Versammlungsort der Männer). Ferner sollen im größten Kayapó-Dorf die Hütten in drei Ringen angeordnet sein (vgl. dazu ein Kran-Dorf am Gurupy, wo das Dorf aus zwei Ringen besteht; ferner die Siedlung der Bororó¹⁾).

II. Bororó:

Wie die Gês, so gehören auch die Bororó, die im wesentlichen die südbrasilianische Landschaft Matto Grosso von Cuyaba bis Goyaz bewohnen oder bewohnt hatten, ursprünglich nicht in den Kreis der bodenbautreibenden Völker des südamerikanischen Waldgebietes. Karl v. d. Steinen betonte von den Bororó am unteren Sao Lourenco, daß sie überhaupt keinen Bodenbau kennen. Jedenfalls spielt der Feldbau bei ihnen keine große Rolle; die Jagd ist vielmehr betont. Es fehlt auch u. a. ein so typisches Gerät des Waldgebietes wie die Hängematte. Trotz all dem ist aber bei den Bororó ein ziemlich betontes Mutterrecht anzutreffen. Die Frau ist es, die um den Bräutigam wirbt; die Heirat ist matriloal; der Bräutigam muß auf die Jagd gehen und das Wild der Schwiegermutter bringen; die Frau ist der Mittelpunkt der Familie; die Kinder gehören zu ihr²⁾.

Große Bedeutung kommt auch dem Männerhaus zu, das gleichzeitig Junggesellenhaus ist, ferner der Knabenweihe in dasselbe.

Sehr bezeichnend sind die starken Übereinstimmungen der Bororó mit den Gês; so findet sich u. a. bei beiden eine bestimmte Tonsur, Bekleben mit Federn zu verschiedenen Anlässen (vgl. dazu auch die Feuerländer!), Kreissiedlung, die nach Snethlage³⁾ sonst nirgends mehr in Südamerika vorkommt, Doppelbestattung. Es ist nun die für die Lage der Dinge sehr interessant, daß zwischen den Gês und den Bororó auch bestimmte sprachliche Beziehungen vorzuliegen scheinen, wie es Nimuendaju annimmt⁴⁾. Es muß also zwischen beiden Stammgruppen eine alte Beziehung vorliegen.

a) Bororó am Rio Vermelho

(Nebenfluß des Sao Lourenco, östlich von Cuayaba, Siedlung Kejara, Matto Grosso, Brasilien).

Bei dieser Gruppe, und zwar im Dorfe Kejara, hielt sich Levi-Strauß im Januar und Februar des Jahres 1936 auf und ihre Arbeit über die Soziologie dieser Bororó-Gruppe⁵⁾ stellt eine gute Ergänzung zu den beiden Büchern über die Bororó von P. Colbacchini dar.

Das Dorf besteht aus einem Ring von Hütten, der einen freien Platz umschließt, in dessen Mitte das Männer- und Junggesellenhaus steht, das in seiner Längsachse nord-südlich geortet ist. Es finden sich hier zwei Systeme von Zweiklassen, die sich überschneiden und im Dorfkreis zur Geltung kommen.

¹⁾ Krause, F., In den Wildnissen Brasiliens (1911) S. 372ff., 401. Snethlage, H., Unter nordostbrasilianischen Indianern, S. 170.

²⁾ Colbacchini, P. A., I Bororo Orientali . . ., Torino, 1924, S. 15f.

³⁾ Unter nordostbrasilianischen Indianern . . ., S. 152.

⁴⁾ Nimuendaju, Im Gebiete der Gê-Völker . . . S. 671f.

⁵⁾ Levi-Strauß, Claude, Contribution à l'Etude de L'Organisation Sociale des Indies Bororo. Journal de la Société des Americanistes N. S. XXVIII/2, (1936), S. 269ff.

1. Eine Linie, die Südwest—Nordwest verläuft, teilt den Dorfkreis in zwei Hälften: Den Nordwestteil nimmt die Klasse Cera ein, den Südwestteil die Klasse Tugare. Nach Levi-Strauß soll die Bedeutung dieser Namen unbekannt sein; sie entsprechen aber, wie wir sehen werden, den Namen der Zweiklassen der Bororó-Gruppe, die Colbachini besuchte und dort bedeuten sie „Schwache“ und „Starke“. Es handelt sich um zwei exogame Heiratsklassen, die richtige Phratrien sind, denn sie zerfallen in eine Anzahl von Clans (siehe Abb. 1):

- Tugare: 1. Paiwe, Igel,
2. Arore, Raupe,
3. Ewaguddu, Burity Palme,
4. Apibore,

- Cera: 1. Badejeba, Häuptling,
2. O Cera, Cera des Ibis,
3. Ki, Tapir,
4. Bokodori-Ciba-Koge, Großes Gürteltier — roter Arara—Goldfisch,
5. Bakoro,
6. Boro, Anhänger der Unterlippe.

Die Häuser liegen nicht alle in einer Reihe. Einige liegen etwas zurück, andere etwas vor. Es hat den Anschein, als ob das Dorf einst aus mehreren

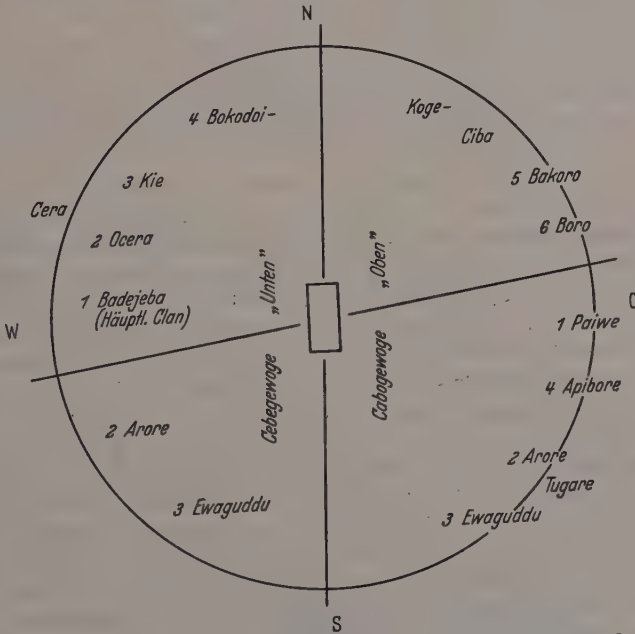


Abb. 1. Zweiklassen- und Totemclansystem im Siedlungskreis bei den Bororo (Rio Vermelho). (Nach Levi-Strauß.)

konzentrischen Kreisen bestand; das würde heißen, daß die Häuser eines Clans hintereinander lagen (vgl. die Ringsiedlungen einiger Kayapó und Gês).

2. Eine andere Achse steht zur ersten schräg und teilt das Dorf in zwei weitere Klassen: Cabogewoge „Oben“ und Cebegegewoge „Unten“. Wenn man nach Norden blickt, so liegt „Oben“ rechterhand, „Unten“ linkerhand. In der Zuteilung der Clans zu den Zweiklassen macht sich eine gewisse Inkonsistenz geltend, indem einige Häuser der Clans Ewaguddu, Arore und Bokodori in die Klasse „Oben“, andere in die Klasse „Unten“ gehören. Wenn man hierzu das Phratrien- und Clansystem der

Bororó-Gruppe des P. Colbacchini vergleichend betrachtet, so ist unverkennbar, daß gerade hinsichtlich der Verteilung der Clans im Bororó-Dorfe Kejara eine sekundäre Störung zu verzeichnen ist, worauf auch Levi-Strauß hinweist (S. 301ff.).

Den Phratrien Tugare und Cera kommt eine ausgesprochene Reziprozität zu, die sich in folgenden Punkten äußert: 1. Das Tor des Männerhauses, das der Klasse Tugare gegenüberliegt, heißt Cera und umgekehrt. 2. Die Vorbereitung für die Knabeninitiation vollführen die Männer der entgegengesetzten Phratrie. 3. Die anlässlich der Totenbestattung durchgeführte rituelle Jagd wird von einem Mann der Klasse geleitet, der der Verstorbene nicht angehört hat. 4. Bei der Totenfeier von Tugare wirken die Clans von Cera mit. 5. Nach den Tänzen werden die Teilnehmer der einen Phratrie von der anderen gewaschen. 6. Zwischen den beiden Klassen findet im Männerhaus ein Nahrungsaustausch statt (reziproke Speisung). — Eine bestimmte Verbindung der Männerschaft mit den Zweiklassen ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen.

Die Zweiklassenteilung drückt sich auch im Feste der „Mariddos“ aus; die beiden radförmigen Holzbündel (großes und kleines „Mariddo“) die hier von den Männern (Art Kraftprobe) getragen werden, entsprechen in gewisser Hinsicht den beiden Dorfhälften.

Bemerkenswert ist es, daß die Schwirrhölzer, die von den Frauen streng geheimgehalten und beim Totenfest geschwungen werden, nur von der Cera-Phratrie hergestellt werden dürfen.

Die Zweiklassenteilung geht teilweise auch in die Clans über. So werden die Clans Apibore, Paiwe und Ewaguddu in je zwei Untergruppen „Schwarz“ und „Rot“ untergeteilt.

Was die Clans selbst betrifft, so findet sich mit ihnen in Verbindung ein ungemein entwickeltes Emblem- und Symbolwesen. Jeder Clan hat seine bestimmten Muster im Federnschmuck und seine bestimmte Technik bei dessen Herstellung, ferner bestimmte Namen, Gesänge, Tänze, seine Muster an den Lippenpföcken, Penisstulpen und bei der Verzierung der Pfeilschaftenden. Auch die Verzierung der Jagd- und Prunkbögen ist clanbedingt. Diese Vorrechte der Clans an bestimmten Mustern und Emblemen bedingen eine gewisse hierarchische Stufung der Clans in „reiche“, „mittelreiche“ und „arme“ Clans. Es macht sich in den Clans in gewisser Hinsicht auch eine gewerbliche Differenzierung geltend.

Die Clans besitzen ferner ihre Ursprungslegenden, auf die sich die verschiedenen Namen in den Clans beziehen. Hierbei spielen Clanhelden eine große Rolle, die verschiedene Offenbarungen erhielten oder wunderbare Erlebnisse mit ungewöhnlichen Tieren hatten. Damit steht in Verbindung der Glaube an eine Wiedergeburt der Seele in einem Tier, das sich dem Clanhelden offenbarte. Es erscheinen in den Namen der Clans Tiere, Pflanzen und verschiedene Gegenstände.

Die Clans zerfallen in Subclans oder Namensgruppen, welche die Heirat regeln. Man heiratet in bestimmte Clans der komplementären Phratrie und zwar auf Grund der Namen. Der Clan Bakejeba der Cera-Phratrie hat den Namen Bakoro kuddu und die Träger dieses Namens heiraten in den Clan Arore caboge der Tugare-Phratrie; die mit dem Namen Ipareceba des Badejeba-Clans heiraten in die Namensgruppe Arore Baiaddada usw. Jeder Clan holt also seine Ehepartner aus einer beschränkten Zahl von Clans der entgegengesetzten Heiratsklasse.

Es besteht aber kein Tabugebot und keine Respektierung der in den Clannamen aufscheinenden Tiere. Levi-Strauß will demnach das Vorhandensein von Totemismus bei den Bororó bezweifeln, was mir aber unberechtigt erscheint. Daß wir es in dem Clansystem der Bororó tatsächlich

mit Totemismus zu tun haben, wird evident aus den Angaben von P. Colbacchini.

b) Bororó am Rio das Garcas.

(westlicher Nebenfluß des Araguaya, Gebiet der Salesianer-Missionare, in der Mitte zwischen Cuayabá und Goyaz, Brasilien).

Über die Bororó (Selbstbenennung: Orarimugudoge „Leute vom gefärbten Fisch“) des Missionsgebietes der Salesianer liegt von P. Antonio Colbacchini¹⁾ eine wertvolle Monographie vor, die auf den reichen Erfahrungen der Salesianer Missionare beruht und deren Daten aus einer Zeit stammen, in der die Bororó mehr oder weniger noch ihr altes Leben führten. Trotzdem viele Punkte der Sozialorganisation mit den Angaben von Levi-Strauß übereinstimmen, so sollen dennoch die Phratrien- und Clansysteme der Bororó vom Rio das Garcas, wie sie Colbacchini mitteilt, wegen ihrer Wichtigkeit vorgeführt werden²⁾.

Die Kreissiedlung, die auf einem Abhang angelegt ist und aus 13 Hütten (eine Hütte umfaßt einen Clan) besteht, zerfällt in zwei Hälften: Tugarege, die „Starken“ im Süden, Ecerae, die „Schwachen“ im Norden, die ursprünglich in je sieben Clans untergeteilt sind (ein Clan der Tugarege ist heute ausgestorben). Quer zu dieser Dualteilung läuft eine andere (wie bei den Bororó am Rio Vermelho): Cobugiuge „Oben“ (im Osten und am höheren Teil des Bergabhanges gelegen) und Cebegiuge „Unten“ (im Westen und am unteren Teil des Abhanges). Die Mittelzone des Dorfkreises, in der auch das Männerhaus mit seiner Längsachse Ost—West liegt, wird Boiadaddauge „Mitte“ genannt.

Für die Zweiklassen und die auf sie aufgeteilten Clans ergibt sich folgendes Bild (Abb. 2):

I. Ecerae „Schwache“:

1. Baaddagebage cobugiuge (B. „Oben“) oder Akario Bokodori (Jaguar, adugo).
2. Bokodori (Gürteltier) — Okoge (Goldfisch) — Cibae (roter Arara); älterer Bruder.
3. dasselbe; jüngerer Bruder.
4. dasselbe; Mitte.
5. dasselbe; Unten.
6. Kie (Tapir).
7. Baaddagebage cebegiuge (B. „Unten“) oder Bakorokuddu (Jaguar).

II. Tugarege „Starke“:

1. Paiwe Kugeguréuge (rote Schildkröte, gerigigi),
2. Apiburege,
3. Aorore kugaguréuge (rote Raupe),
4. Iwaguddudoge kugaguréuge (rote Burity Palme),
5. Iwaguddudoge coréuge (schwarze Burity Palme),
6. Aorore coréuge (schwarze Raupe),
7. Paiwe coréuge (schwarze Schildkröte) (ausgestorben).

Aus diesem Schema ergibt sich, daß die Teilung in „Oben“ und „Unten“ gleichzeitig mit „Rot“ bzw. „Schwarz“ verbunden ist und daß dadurch die Clans der Tugarege-Hälfte doppelt sind oder gleichsam in zwei Teile zerschnitten (rote und schwarze Clans) erscheinen. Die Clans sind aber eigentlich auf die Hälften Ecerae und Tugarege aufgeteilt. M. E. könnte die Halbierung des Dorfes in „Oben“ und „Unten“ die ältere Zweiklassenteilung sein.

¹⁾ I Bororos Orientali „Orarimugudoge“ del Matto Grosso. Torino 1924. Das Wesentliche ist auch in seiner früheren Publikation: A Tribu dos Bororos. Rio de Janeiro (1919) enthalten. — Dr. Wölfel-Wien hatte die Liebenswürdigkeit, mir die einschlägigen Stellen zu übersetzen.

²⁾ Colbacchini, I Bororos . . S. 1ff., 7ff., 10, 18, 75, 97, 158.

Das Männer- und Junggesellenhaus in der Dorfmitte hat vier Eingänge und zwar entsprechend den vier Himmelsrichtungen. Jeder Eingang gehört für eine bestimmte Gruppe von Hütten, die demselben zugewandt liegen. Ferner führt von jeder der Hütten ein Pfad zum Männerhaus (also 13 Pfade), wie wir es bereits bei den Ramkokamekran getroffen haben. Wie eng diese Clanteilung im Denken der Leute verwurzelt ist, zeigt sich darin, daß die Stelle, an der der ausgestorbene Schwarze

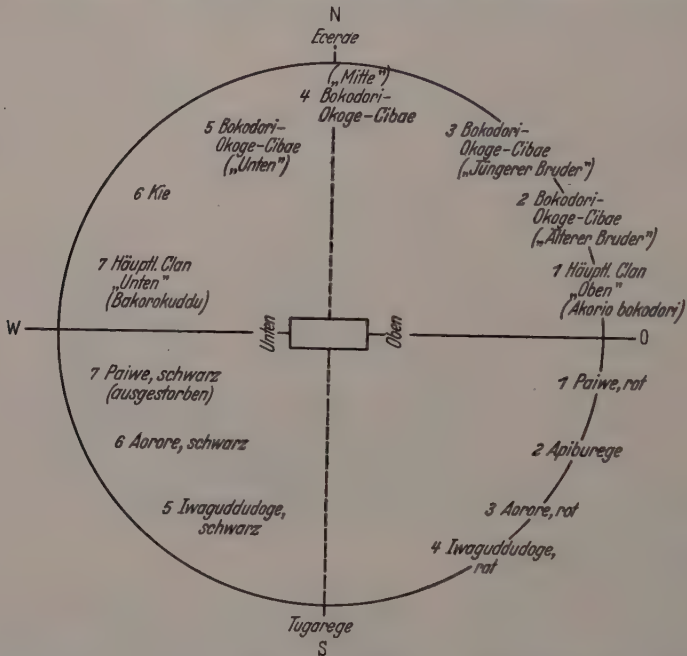


Abb. 2. Zweiklassen- und Totemclansystem im Siedlungskreis bei den Bororo (Rio das Garcas). (Nach Colbacchini.)

Paiwe-Clan lag, freigelassen wird, um zu dokumentieren, daß dort einst der 14. Clan stand. Auch bei Wanderungen lagert man sich gerade so wie im Heimatdorf.

Es wird auch betont, daß früher die Hütten des Dorfes in mehreren konzentrischen Kreisen angeordnet waren und daß sich die Bewohner des inneren Kreises als die „Größeren“ bezeichneten.

Von dem Zweiklassensystem der Bororo am Rio das Garcas werden endlich noch folgende Züge angegeben: Die Zweiklassen (Tugarege und Ecerae) sind exogam und vererben sich matrilineal. — Wenn ein Mädchen der einen Hälfte einen Jüngling der anderen Hälfte sieht, so verhüllt sie ihr Gesicht. — Die Totenseele geht entweder nach dem Westen oder nach dem Osten, entsprechend den Klassen „Oben und „Unten“ (vgl. die Zweiteilung der Friedhöfe bei den Palikur in „Oben“ und „Unten“). — Im Westen wohnt der Held Bakaroro, der der Hälfte „Unten“ zugehört und dessen Vertreter der eine Stammeshäuptling ist (erblich im Clan 7 der Ecerae-Klasse), im Osten der Held Itubori, der zur Hälfte „Oben“ gehört und dessen Vertreter der andere Stammeshäuptling darstellt (erblich im Clan 1 der Ecerae)¹. — Die beiden Helden gelten als ein

¹ Früher wurden die beiden Häuptlinge aber aus der Tugarege-Klasse genommen und zwar aus den Clans Aorore und Apiburege. Die Häuptlingswürde vererbt sich matrilineal (von Mutterbruder auf den Neffen).

Brüderpaar, wobei aber Bakororo der Mächtigere ist, demzufolge auch sein irdischer Vertreter, der Häuptling aus dem Clan 7 der Ecerae (somit hat dadurch indirekt auch die Hälfte „Unten“ höheren Rang). Zwischen den beiden Klassen „Starke“ und „Schwache“ soll in alter Zeit ein „Bürgerkrieg“ bestanden haben; das deutet wohl auf den sonst für die Zweiklassen typischen Antagonismus. — Der Mann, der bei der Totenfeier den Verstorbenen darstellt und die zeremonielle Jagd durchführt, gehört der dem Verstorbenen komplementären Klasse an.

Für die Totemclans¹⁾ (Wobe, Bope) der Bororó ist besonders typisch, daß mit ihnen vielfach eine Vielzahl von Tieren, Pflanzen u. a. verbunden erscheint (also anscheinend Multiplex-Totems, wenn es sich hier wirklich immer um Totems handeln würde und nicht um Wesen, die mit den eigentlichen Totems assoziiert wurden). So hat z. B. der Kie (Tapir)-Clan den Tapir, Puma, Hirsch, den schwarzblauen Arara und zwei weitere Vogelarten. Diese Reihen von verschiedenen „Symbolen“ des Clans kommen auch in den Clanmythen zur Erwähnung. Jeder Clan hat seinen besonderen Namen, der sich aber nicht direkt auf das Totem bezieht, sondern teilweise auf den Clanhelden, ferner seine besonderen Tänze, seine Dekorationsmuster (bei Pfeilbefiederung, bei Verzierung des Bogens, der Musikinstrumente, des Schädels und der Langknochen) und seine ganz bestimmte Rolle bei den Festen, bei der Jagd und bei der Totenfeier. Tabuieren der Totems besteht auch nach Colbacchini nicht (Das Schonen des Tapirs hat mit dem Totemismus nichts zu tun). Im Siedlungskreis haben die einzelnen Totemclans endlich ihren ganz bestimmten Platz; so nimmt der eine Häuptlingsclan (Akario bokodori) den Anfang der Ecerae-Klasse ein, der zweite Häuptlingsclan (Bakorokuddu) das Ende derselben. Also Lokalisierung der Totemclans. Die Familien des Clans wohnen in einer Hütte (d. i. ein am Boden stehendes Giebeldach) zusammen; jede verheiratete Frau hat hier ihr eigenes Feuer. — In großen Dörfern heiratet man in einen bestimmten Clan der entgegengesetzten Phratie.

Eine durchgängige Vorstellung ist, daß die Seele nach dem Tode in Tieren und besonders in den Totemtieren weiterleben kann, wie es z. B. in der Mythe der beiden Häuptlingsclans ganz genau gesagt wird; andererseits ist immer wieder von Clanhelden die Rede, die mit den Totemtieren in bestimmte Beziehung traten. So heißt es in der erwähnten Mythe (S. 5f.), daß Iparaceba, ein Vorfahre des Clans einen roten und einen schwarzen Ibis auf der Jagd traf und „er nahm sie für sich“; in diesen Vögeln leben die Seelen der Verstorbenen des Clans. Man hält daher verschiedene Vögel, wie Araras und Papageien gezähmt, damit die Totenseelen in der Nähe der Lebenden wohnen könnten. In den Tänzen zu Ehren der Verstorbenen werden die Totems und die Clanhelden durch verkleidete Männer dargestellt.

Charakteristisch ist endlich, daß in den Clans und in ihren Mythen immer wieder das ursprünglich mit den Zweiklassen (anscheinend „Oben“ und „Unten“) verbundene Brüderpaar (Kulturheroen), das auch eine Beziehung zu Sonne und Mond (S. 189) aufzuweisen scheint, vorkommt. Der eine Bruder, Bakororo, ist groß, der andere, Itubori, klein; beide werden in bestimmter Weise gestreift dargestellt.

III. Tupi:

Von der großen Sprach- und Völkergruppe der Tupi-Guarani sind es, soweit Berichte vorliegen, nur drei Stämme, die ein Zweiklassensystem aufzuweisen haben, und zwar die am unteren Tapajos und Rio Madeira

¹⁾ Colbacchini, a. a. O., S. 2, 4, 5f., 10, 18, 76, 78, 177, 179ff., 189ff.

wohnenden Mundrukú und Parentintin (Kavahib) und, weit von diesen entfernt, die Temb  in Nordost-Brasilien. Es ist dabei sehr bezeichnend, daß die Mundruk  (und Apiak ) von den übrigen Tupi-Sprachen am stärksten abweichen, so daß es sich hier wahrscheinlich gar nicht um echte Tupi handelt, sondern um „tupisierte“ Fremdst mme. Roquette-Pinto hält es für möglich, daß das Gebiet, in welchem heute die Mundruk  wohnen, früher von einer Kultur von G s-Typus eingenommen war¹). Dazu paßt sehr gut, was Rev. Kruse, der Mundruku-Missionar, über die allgemeinen kulturellen Verhältnisse dieses Stammes sagt. Die Mundruk  haben heute wohl Acker(Maniok)bau, sie behaupten aber, daß ihnen früher dieser unbekannt war; sie hätten nur von Jagd- und Pflanzensammeln gelebt (so wie es ja für die ostbrasilianischen G s typisch ist). Früher bewohnten sie auch konische Wohnungen, die heute durch Viereckh user mit abgerundeten Ecken ersetzt sind. Klar ausgebildet ist der Glaube an einen Kulturheros, der Züge eines Höchsten Wesens an sich tr gt²).

a) Mundruk 

(am unteren Tapajos, Kururu Mission, Coreiro de Santarem).

Der 950 Seelen zählende Stamm zerfällt in die beiden Klassen „Wei   (irirityanye) und „Rot   (ipappekanye). Die Klassenexogamie wird streng eingehalten.  bertretung gilt als etwas Unerhörtes.

Auf diese Klassen sind im Verhältnis 19 zu 15 Clans aufgeteilt, die meist Tier- und Pflanzennamen tragen, die sich patrilineal vererben und die sich mit dem betreffenden Tier oder der betreffenden Pflanze verwandt fühlen. Manche der Clans haben mehrere solcher Wesen. Die Ahnen des Clans werden in den großen Flöten verkörpert gedacht, die beim M nnerfest geblasen werden. Es handelt sich bei den Mundruk  um ein (vielleicht umgebildetes) Totemclansystem. Tabuvorschriften bestehen aber gegenüber den „Totems“ nicht. Einige Clans stehen in engerer Beziehung miteinander; sie gelten als miteinander verwandt. Diese Sozialordnung wird auf den Kulturheros zurückgeführt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses Zweiklassen- und Clansystem auch bei den Mundruk  am Rio Madeira und am Xing  (wo eine kleine Gruppe als Kuruaya lebt) vorkommt³).

b) Parentintin (Kavahib)

(am Rio Madeira).

Von diesem Stamm, der im Gegensatz zu den Mundruk  reines Tupi spricht, wird nur kurz angegeben, daß er in die beiden exogamen, patrilinealen Klassen Kwandu (Harpyenadler) und Mitum (Mutum) zerf llt⁴).

c) Temb 

(am Rio Acar , unterhalb von Par , Nordost-Brasilien).

Die Temb  bildeten nach Snethlage mit dem Guajajara, einem erst später nach Nordost-Brasilien eingedrungenen Tupi-Stamm, ursprünglich eine Einheit. Während sich nach Estevao bei dem Temb  patrilineale

¹) Krickeberg, W., Beiträge zur Frage der alten kulturgeschichtlichen Beziehungen . . . , S. 357.

²) Kruse, A., Rev., Mundruk  Moietes. *Primitive Man*, VII/4 (1934), S. 54.

³) Kruse, a. a. O., S. 55f.

⁴) Dengler, Eine Forschungsreise zu den Kavahib-Indianern am Rio Madeira. *Z. Ethnol.* (1927) S. 120. — Nimuendaju-Lowie, a. a. O., S. 577.

Zweiklassen finden sollen, wird von den Guajajara nichts derartiges angegeben¹⁾).

IV. Aruak:

Von der großen Zahl der Aruak-Stämme (Bodenbauvölker) liegt anscheinend nur von zwei Stämmen, den Palikur und den Tukuna (Tikuna), eine Mitteilung über Zweiklassen vor.

a) Palikur

(Brasilianisch-Guayana).

Nimuendaju hielt sich von Mai bis August des Jahres 1925 bei diesem Stamm auf. Die Palikur wohnen heute am Rio Arucana in Brasilianisch-Guayana, nicht weit von Französisch-Guayana. Früher saßen sie aber viel weiter südlich und zwar etwas nördlich vom Mündungstrichter des Amazonas (das deutet auf eine Nachbarschaft mit dem Zweiklassengebiet jenseits des Stromes). Aus ihrer Kultur ist beachtenswert die hohe soziale Stellung der Frau, obwohl die Heiratsfolge nicht immer matriloal ist; es bestehen Knabenpubertätsweihen mit Geißelungen und die Wohnung war früher ein Rundhaus (mit bis auf die Erde herabhängendem Dach), welches heute durch ein rechteckiges Giebeldachhaus ohne Wände ersetzt ist.

Die Zweiklassenteilung drückt sich in den beiden Friedhöfen Walabdi (Oben) und Kwapi (Unten) aus. Danach teilen sich heute sieben Clans (früher gab es noch vier weitere Clans) im Verhältnis 3 zu 4 in zwei Gruppen. Auf den beiden Friedhöfen haben die Clans alle ihren eigenen Bestattungsplatz, was vielleicht auf eine ehemalige Lokalisierung der Clans deutet (vgl. die Vorstellung der Bororó, wonach die Totenseelen entsprechend der Klassenzugehörigkeit nach Osten bzw. Westen gehen.)

Die Clans sind streng exogam, patrilineal und zeigen totemistisches Gepräge: ein Clan leitet sich von einem Faultier ab, ein anderer von einem Vogel, ein dritter von der wilden Ananas²⁾.

b) Tukuna (Tikuna).

(Aruakstamm am linken Ufer des Amazonas [Rio Solimoes] zwischen Tabatinga und Sao Paulo de Olivenca.)

Nimuendaju hielt sich im November 1929 15 Tage bei diesem Stamm auf, der, trotzdem er von der Zivilisation stark beeinflusst ist, doch noch viele Elemente seiner ursprünglichen Kultur aufweist. Der Stamm zerfällt in zwei streng exogame Klassen, deren Namen der Forscher nicht ermitteln konnte. Jede der beiden Stammeshälften ist in eine Anzahl patrilinealer Clans untergeteilt, die vorwiegend nach Tieren und Pflanzen benannt sind. Jeder Clan hat seine eigenen Personennamen und ist bei den Festen durch bestimmte Körperbemalung ausgezeichnet³⁾.

V. Andengebiet:

Eine besondere Bedeutung zeigen die Zweiklassen auf dem Andenhochlande, im Bereiche der südamerikanischen Hochkulturen. Es machen

¹⁾ Snethlage, H., Unter nordostbrasilianischen Indianern, S. 117ff., Nimuendaju-Lowie, a. a. O., S. 577.

²⁾ Nimuendaju, K., Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn. Göteborgs kungl. Vetenskap-och Vitterhets Samhälles Handlingar Bd. 31/2, (1926) S. 5ff., 22ff., 78ff., 85f.

³⁾ Nimuendaju, K., Besuch bei den Tukuna-Indianern. Ethnol. Anzeiger, Bd. II (1929) 132, S. 188ff.

sich hier u. a. auch mutterrechtliche Tendenzen bemerkbar, doch bestand zur Inkazeit wohl vorherrschend Vaterrecht.

a) Inkareich (auch Kechua).

Jeder Distrikt des Inkareiches war in die beiden Klassen Anan-suyu und Urin-suyu eingeteilt, die jede einen Häuptling besaß, wobei der von Anan-suyu höheren Rang einnahm. Bei den Zeremonien sitzen die Anan-suyu rechts, die Urin-suyu links. Jede Klasse zerfällt in acht Clans (Ayllus)¹⁾.

Die Hauptstadt des Inkareiches, Cuzco, zerfiel in die gleiche Zweiteilung; Hanan Cuzco entsprach der Richtung „Oben“, Hurin Cuzco der Richtung „Unten“; ersteres stand mit dem König (Mann), letzteres mit der Königin (Frau) in symbolischer Verbindung. Ober-Cuzco galt als älterer Bruder, Unter-Cuzco als jüngerer (vgl. dazu die Bororó). Die Funktionen der Zweiklassen sind im wesentlichen zeremonielle. Es besteht Klassenexogamie.

Es liegen Anzeichen vor, daß die Inkas alternierend von Hanan oder Hurin genommen wurden: war der herrschende Inka ein Hanan, so wurde sein Nachfolger ein Hurin und umgekehrt.

Die Clans (Ayllus), die auf die beiden Klassen aufgeteilt sind, bilden die soziale Grundeinheit der Kechua. Sie werden durch wirkliche oder fiktive Blutsverwandtschaft zusammengehalten. Man leitet sich von einem gemeinsamen Clanahnherrn ab, der ein außernatürliches Erlebnis hatte, das ihm den besonderen Schutz eines höheren Wesens, oft in Tiergestalt sicherte. Die Clans benennen sich demnach nach dem traditionellen Clanahnherrn, nach Tieren, Pflanzen, Naturphänomenen oder Lokalitäten. Wir haben es hier mit Totemclans zu tun.

Von verschiedenen Chronisten wird das Zweiklassensystem wohl zu Unrecht als eine Gründung der Inka hingestellt. Es ist sicher vorinkaisch und wurde von der Herrschicht der Inka jedenfalls schon vorgefunden²⁾.

b) Cajamarquilla im Maranon-Tale.

Dieses Dorf zerfällt in zwei Hälften, die durch eine Straße geteilt sind und zwar: Ichus (Gebirgsgras) und Allaucas (kartoffelähnliche Kulturpflanze). Jede der beiden Klassen wird auf alte Siedlungen an Gebirgssenen zurückgeführt. Zwischen den Dorfhälften besteht eine ausgesprochene Gegensätzlichkeit. Bei den Zeremonien zur Pflanz- und Erntezeit und bei anderen Gelegenheiten nehmen die Zweiklassen ihren besonderen Platz zu beiden Seiten des Dorfplatzes ein³⁾.

c) Aymara (Bolivien).

Auch hier finden sich die den Kechua analogen Zweiklassen Aran-Saya und Ma-Saya. In diese wird das heutige Dorf Tiahuanako in der Weise geteilt, daß die Aran im Norden des zentralen Dorfplatzes, die Ma im Süden desselben ihren Sitz haben. Dieselbe Teilung findet sich auch bei den Tänzen. Übertretung des für die beiden Klassen genau abgesteckten Gebietes nördlich und südlich des Platzes ruft blutige Konflikte hervor⁴⁾.

¹⁾ Olson, R., *Clan and Moiety in Native America*, S. 376 (nach Matienzo).

²⁾ Olson, R., a. a. O. S. 375ff. (nach Bandelier, Sarmiento, Matienzo, Garcilasso, Cunow, Means, Latcham, Uhle).

³⁾ Olson, R., a. a. O. S. 376.

⁴⁾ Olson, R., a. a. O.

d) Canari (Ecuador).

Die Namen für die beiden Klassen „Oben“ und „Unten“ entsprechen denen der Kechua, doch ist die Institution auch hier sicher älter als die Eroberung des Canari-Reiches durch die Inka¹⁾.

e) Uro-Chipaya (Bolivien).

Diese auf dem Hochlande von Bolivien wohnende Volksgruppe, die eine isolierte Sprache spricht, sekundär aber sich sehr dem benachbarten Aymara zuneigt, hat, wie W. Krickeberg zeigte, starken Anteil an einer sehr altertümlichen (subarktischen) Jägerkultur, die einst das ganze Andenhochland einnahm und nach Osten und Süden nach Patagonien, Chako und Ostbrasilien reichte²⁾.

Die Chipaya (von Carangas) bezeichnen ihre beiden Klassen oder Dorfhälften vielfach mit den Aymara-Namen Manan-Saya und Aran-Saya (mit der Bedeutung von „Unten“ und „Oben“). Im Gegensatz zu den Aymara aber sind die beiden Klassen nicht nord-südlich geortet, sondern ost-westlich (vgl. dazu die Bororó). Die entsprechende Chipaya-Bezeichnung für die Zweiklassen ist Tuanta (entspricht Manan; im Osten) und Taxata (entspricht Aran; im Westen). Die Dorfhälfte Tuanta hat noch einen besonderen Clan, den Warta-ayllu (Süd-Clan), der eine etwas betonte Stellung einnimmt. Klassenexogamie wird nicht berichtet.

Der starke Antagonismus zwischen den Dorfhälften kommt bei den großen Festen deutlich zum Ausdruck. Die sich oft zwischen den beiden Klassen abspielenden blutigen Streitereien betrachtet man aber als notwendig.

Heute hat jede Klasse ihre Kapelle und zwischen ihnen steht die Kirche. Taxata zerfällt in sechs Clans, Tuanta in fünf³⁾.

f) Chibcha in Columbien.

In Iraca, einer Untergruppe der Hunza-Chibcha, scheint die Häuptlingswürde alternierend von den Orten Tobasa und Firabitoua zu kommen, was wohl als ein Hinweis auf ein Zweiklassensystem zu bewerten ist (wie bei den Inka)⁴⁾.

Kulturhistorische Ausblicke.

Wenn wir nun die verschiedenen Fälle des Zweiklassensystems in Südamerika überblicken, so läßt sich trotz der Lückenhaftigkeit des Materials, welcher Umstand bei den Schlußfolgerungen zur entsprechenden Reserve gemahnt, doch erkennen, daß sowohl aus den Lagerungsverhältnissen heraus als auch nach den übereinstimmenden Zügen zu schließen, eine genetische Zusammengehörigkeit aller südamerikanischen Zweiklassensysteme als durchaus erwiesen erscheint.

Was die Lagerung der Zweiklassen im Bereiche der verschiedenen südamerikanischen Stammeskulturen betrifft, so fällt auf, daß sich die Zweiklassen einerseits bei den ursprünglich jägerkulturellen Gés-Bororó-Mundrukú finden, andererseits in vorinkaischen (aber wohl agrarischen) Kulturen des Andenhochlandes anzutreffen sind, daß sie aber bei den eigentlichen Agrarvölkern des Waldgebietes zu fehlen scheinen. Die Palikur, Tembé und Parentintin nehmen hinsichtlich der Zweiklassen eine Randstellung ein und die Tukuna stellen hierin gewissermaßen die Konti-

¹⁾ Olson, a. a. O., S. 374.

²⁾ Krickeberg, W., Beiträge zur Frage der alten Kulturbeziehungen.

³⁾ Métraux, A., Les Indes Uro-Chipaya de Carangas. Journal de la Société des Améric. 27 (1935), S. 120f., 126.

⁴⁾ Olson, R., a. a. O., S. 372 (nach Salas).

nuität zwischen Zentral-Brasilien und dem Andengebiete her. Diese charakteristische Verbreitung deutet wohl auf einen ursprünglichen Zusammenhang der südamerikanischen Zweiklassen. Man kann sich jedenfalls schwer vorstellen, daß z. B. die Gês-Gruppen zu ihren komplizierten Zweiklassen unabhängig gekommen wären.

Endlich sind die verschiedenen Zweiklassensysteme trotz ihrer mannigfachen Variationen miteinander durch eine große Zahl übereinstimmender Einzelmerkmale verbunden, so daß gerade in diesem Punkte ein gemeinsamer Ausgangspunkt gegeben erscheint. Die Hauptmerkmale der südamerikanischen Zweiklassen sind im wesentlichen folgende:

- Zweiteilung des Dorfes oder Stammes,
- Exogamie (anscheinend aber nicht im Andengebiet),
- Symbolische Zuteilungen:
 - Die Teile der Natur (Ramkokamekran, Kaingang),
 - Weltgegenden,
 - Oben — Unten,
 - Rechts — Links,
 - Farben,
 - Tierdualismus (Parentintin und in gewisser Hinsicht bei den Ramkokamekran),
 - Zwei Brüder (bes. Bororó),
 - Älter — Jünger,
 - Starke — Schwache,
- Antagonismus,
- Wettspiele,
- Reziprozität,
- Zeremonielle Funktionen,
- Gesichtsbemalung (Cherente),
- Personennamen (Ramkokamekran),
- Jahreszeitlicher Dualismus (Ramkokamekran),
- eine Klasse von höherem Rang,
- Matrilineale Vererbung der Zweiklassen (Ramkokamekran, Bororó; sonst aber keine Angaben darüber),
- Patrilineale Vererbung (Cherente, Mundrukú, Parentintin, Tembé),
- Aufteilung der Clans auf die Zweiklassen (Phratrien).

Diese Merkmale sind, wie schon aus der Materialdarlegung hervorging, nicht bei allen in Betracht kommenden Stämmen gleichmäßig vertreten; es ist dies aber teilweise wohl der Unvollständigkeit unseres Materials zuzuschreiben.

Es lohnt sich, charakteristische Übereinstimmungen zwischen den beiden am besten bekannten Zweiklassen- und Totemclansystemen Brasiliens, dem der Ramkokamekran und dem der Bororó, noch besonders hervorzuheben, wodurch die enge Zusammengehörigkeit beider Systeme noch deutlicher hervortritt: Verbindung der Zweiklassen mit den Farben Rot-Schwarz, mit Ost und West, mit Sonne und Mond; hier wie dort vererben sich die Zweiklassen matrilineal; die Clans haben einen bestimmten Platz im Dorfkreis (Lokalisierung der Clans) und besitzen bestimmte symbolische Muster; zum zentralen Festplatz bzw. zum Männerhaus führt von jedem Clan radial ein Pfad. Man wird wohl sagen können, daß hier die Bororó die Gebenden waren.

Zwischen den Zweiklassen Zentral-Brasiliens und des Andengebietes sind folgende Parallelen noch besonders aufzuzeigen: Verbindung mit „Oben“ und „Unten“ (bei den Bororó, Palikur, Andenvölkern), „Älter“ und „Jünger“ (Bororó, Cherente, Kechua), Antagonismus (Ramkokamekran, Bororó, Anden), eine Klasse mit höherem Rang (Bororó, Cherente, Kechua). Nimuendaju-Lowie betonen noch: „The arrangement of the Bororó village with one exogamous moiety on the north and the other on the south of a central square recalls Bandeliers description of Tiahuanaco“ (a. a. O., S. 578).

Die auffallende Tatsache, daß zwei Stämme, wie die Ramkokamekran und die Bororó in ein und demselben Dorf eine Vielzahl von Zweiklassen aufweisen, ist jedenfalls nicht ohne weiteres zu erklären. Schon vorhin (Kapitel über die Ramkokamekran) wurde versucht, bloß aus den Verhältnissen der Ramkokamekran heraus, einige Möglichkeiten für die Entstehung dieses Phänomens aufzuzeigen (Eigenentwicklungen, hervorgerufen durch besondere Vererbungstendenz, Namengebung, Einwirkung der Männergesellschaft). Es muß aber auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch von außen kommende Überschichtungen mit im Spiele waren. Bei den Bororó hat es den Anschein, als ob es sich bei den Klassen „Oben“ — „Unten“ und „Starke“ — „Schwache“ um die Überschichtung zweier verschiedener Zweiklassensysteme handle, wobei die Teilung in „Oben“ und „Unten“ die ältere zu sein scheint¹⁾. Da letztere mit den Dualsystemen des Andenhochlandes übereinstimmt, so ist hierin ein Fingerzeig für die Herkunft dieser Zweiklassen in Brasilien gegeben.

Da fast alle südamerikanischen Stämme, die Zweiklassen haben, auch Clans aufweisen, die überall auf die beiden Stammeshälften (oder auf eine bestimmte Art derselben, wie bei den Ramkokamekran und Bororó) aufgeteilt sind, die beiden Klassen also als Phratrien fungieren, so erhebt sich die Frage, ob die beiden vergesellschafteten Sozialeinheiten in Südamerika auch von Haus aus miteinander verbunden waren oder ob sie erst sekundär zusammengetroffen sind. Es sind ferner genügend Indizien vorhanden — es wurde schon bei den Materialdarlegung darauf hingewiesen — die Clans der in Frage stehenden Stämme Brasiliens und des Andengebietes als totemistisch zu bezeichnen, wobei besonders die Bororó klar ausgebildeten Totemismus aufweisen. Es ist bezeichnend, daß die Bororó auch in ihrem Clansystem Beziehungen zu den Kechua des Andenhochlandes zeigen: hier wie dort werden z. B. die Embleme oder „Totems“ der Clans auf ein besonderes Erlebnis des Clanahnherrn zurückgeführt und die Clans tragen teilweise auch den Namen eines Clanhelden.

Trotz der engen Verbundenheit der Totemclans mit den Zweiklassen bei den in Frage stehenden Stämmen kann nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis nicht ohne weiteres gesagt werden, ob beide Einheiten in Südamerika auch immer vergesellschaftet waren. Man muß bedenken, daß Clans mit totemismusähnlichem Gepräge in Südamerika auch ohne Zweiklassen vorkommen, so bei den Goajiro (Goajiro-Halbinsel, Nord-Columbien), Küsten-Aruak (Guayana), Uitoto und Bora (Nordost-Peru)²⁾. Da eine Bearbeitung des südamerikanischen Totemismus — ein Unternehmen, das angesichts des unvollständigen Quellenmaterials keine leichte Aufgabe ist — noch nicht vorliegt, so kann an eine endgültige Klärung der Frage noch nicht gedacht werden. Es spricht aber manches dafür, daß zu den Stämmen Zentral-Brasiliens das Zweiklassensystem schon in Verbindung mit Totemclans kam.

Eine besondere Rolle kommt in vielen Teilen Südamerikas der organisierten Männergemeinschaft zu, die uns oft als Männer- und Junggesellenhaus entgegentritt. Die Beziehungen der Männerschaft zu den Zweiklassen wurde schon erörtert. Es ist sehr bezeichnend, daß bei den Ramkokamekran gerade mit der Zweiteilung der Männerschaft die sechs Clans verbunden sind. Daß aber die verschiedenen Formen der organisierten Männergemeinschaft mit den Zweiklassen in Südamerika (und auch anderswo) ursprünglich miteinander nichts zu tun haben, geht

¹⁾ Vgl. Haeckel, J., Gewinnung einer relativen Zeitfolge aus der Gruppierung der Sozialsysteme. Mitt. Anthropol. Ges. Wien (1937) S. 58f.

²⁾ Vgl. Olson, R., Clan and Moiety in Native America. Teßmann, G. Die Indianer Nordost-Perus.

aus der Gesamtlage der Dinge deutlich hervor. Die Institution des Männerhauses ist in Südamerika viel weiter verbreitet als die Zweiklassen und auch als die Totemclansysteme. So findet sich das Männerhaus, das teilweise als Junggesellenhaus fungiert, auch bei den Gês-Stämmen, die keine Zweiklassen und keine Clans aufweisen, wie bei den Puri, Botokuden und Kapyapó¹⁾.

Es würde sich sehr lohnen, das Männerhaus in Südamerika einer vergleichenden Betrachtung zu unterziehen. Es will mir scheinen, als ob der organisierten Männerschaft gerade auch für die richtige Beurteilung bestimmter Jägerkulturen eine große Bedeutung zukommt. Gewöhnlich werden zwei Arten der organisierten Männerschaft unterschieden, nämlich das „Junggesellenhaus“ und der „Männergeheimbund“, und man hat diese beiden Institutionen ganz bestimmten Kulturkomplexen zugeteilt (dem „Totemistischen Kulturkreis“ bzw. dem „Mutterrechtlichen Kulturkreis“). Die Dinge scheinen, wenigstens für Amerika, aber nicht so einfach zu liegen. Einige Beispiele aus Brasilien sollen das erhärten: 1. Das Junggesellenhaus der Bororó gilt, wie auch anderswo, in besonderer Weise als Schlafhaus der unverheirateten Jünglinge und Männer, ferner dient es als Arbeits- und Versammlungshaus der Männer und stellt in dieser Hinsicht eine profansoziale Angelegenheit dar. Eine Hauptfunktion der im Junggesellenhaus organisierten Männer (aroe) ist die gemeinsame Jagd. Nach Levi-Strauß (a. a. O.) haben die Frauen, wenigstens heute, in das Männerhaus Zutritt; die Mädchen werden von den Junggesellen regelmäßig in das Haus geholt. Nun findet sich aber doch auch ein esoterisches Moment und zwar anlässlich der Totenfeier und der Knabeninitiation (siehe Colbacchini, S. 156ff.). Der Verstorbene wird ins Männerhaus gebracht und dann in der Nähe desselben provisorisch begraben. Ein Mann der dem Toten entgegengesetzten Phratie stellt den Verstorbenen an, trägt dessen Namen und wird auch als „Neue Seele“ bezeichnet; er muß ein Tier erlegen und dieses soll den Toten rächen. Beim Tanz des mit Zweigen bedeckten Totenvertreters und der Männer, die Flußungeheuer darstellen, werden die von den Frauen streng geheimgehaltenen Schwirrhölzer geschwungen, gleichzeitig erfolgt die Initiation der Knaben in die Gemeinschaft der Männer, wobei ihnen erstmalig die Schwirrhölzer gezeigt werden und ihnen die das Flußungeheuer imitierenden Männer in bestimmter Weise entgegentreten. Hernach erfolgt das Ausgraben, Bemalen und Verzieren der Knochen mit den Clanzeichen) und die endgültige Beisetzung in einem Grab im Fluß. Von diesen Vorführungen werden die Frauen abgehalten und das Ganze erinnert an die Praktiken der echten Männergeheimbünde mit ihren weiberfeindlichen Tendenzen. Junggesellenhaus, Knabenweihe und geheimbundähnliche Züge bilden hier also eine Einheit.

2. Bei den benachbarten Stämmen am Kulisehu (Xingu-Quellgebiet) findet sich ebenfalls ein Haus der Männer, worin Beratungen und Tänze abgehalten werden. Es dient aber anscheinend nicht als Schlafhaus. In diesem Haus werden auch die heiligen Flöten aufbewahrt, die man ebenfalls vor den Frauen streng geheim hält. Es ist diesen auch der Eintritt in das Männerhaus verboten²⁾.

3. Bei den Karajá am Rio Araguaya findet sich vom Dorfe abseits ein Maskenhaus, wo die Tanzmasken aufbewahrt werden, welche die Frauen nicht sehen dürfen. Gleichzeitig dient dieses Gebäude auch als

¹⁾ Krickeberg, W., Amerika in Buschans Völkerkunde, S. 289f.

²⁾ Steinen, K. v. d., Unter den Naturvölkern Zentralbrasilens (1897) S. 367f., 374, 384, 390 (Bororó und Kulisehu).

Schlafhaus der Männer (wenigstens hat Krause Anhaltspunkte hierfür)¹⁾.

Die Frage ist nun die, ob die esoterische Seite des zentralbrasilianischen Männerhauses auf Einwirkungen von seiten des echten, weiberfeindlichen Maskengeheimbundes zurückgeht oder ob es sich um Vorstufen zu diesem auf dem Boden einer sonst profan-sozialen Männergemeinschaft handelt, wobei vielleicht u. a. ein bestimmter Stammvaterglaube das esoterische Moment (Schwirrholz als Stimme des Stammvaters) einführte, oder liegen schon im Schlafhaus der Männer Ansätze für die Männergeheimbünde? Man wird sowohl das echte Junggesellenhaus als auch den ausgebildeten Maskengeheimbund der Männer als Weiterentwicklungen einer einfacheren Form der organisierten Männerschaft ansehen können, in der vielleicht neben Durchführung gemeinsamer Wirtschaftsinteressen (kollektive Jagd) vor allem die Knabeninitiation (die sich an die kollektiven Jugendweihen älterer Kulturstufen anschließt) im Vordergrund stand, wobei aber die Jungmannschaft schon zusammengefaßt war. Auf eine Weiterführung dieses interessanten Problems, zu dessen Aufhellung gerade auch die südamerikanischen Verhältnisse viel beitragen könnten, muß im Rahmen dieser Arbeit verzichtet werden.

Nach Erörterung dieser verschiedenen Fragen ergibt sich für das Zweiklassensystem in Südamerika wohl folgende Situation: Zwischen den Stämmen der Gês—Bororó—Mundrukú und dem Andenhochlande lag auf alle Fälle eine alte Verbindung vor und das Zweiklassensystem dieser Stämme, zusammen mit den auf ihn aufgeteilten Totemclans, kann wohl nur aus dem andinen Kulturbereiche stammen, soweit wir es heute überhaupt schon mit einer gewissen Sicherheit sagen können. Die Zweiklassen lagerten sich auf eine betonte Jägerkultur, bei der anscheinend die Männergemeinschaft eine große Rolle spielte. Es ist zu erwarten, daß mit dieser andinen Kultureinwirkung in das östliche Waldland auch andere Elemente Hand in Hand gingen. Die in Frage stehenden Stämme Brasiliens weisen teilweise auch starke mutterrechtliche Züge auf, wie vor allem die Bororó, und in ihrer Wohnform ist z. B. ein Übergang von einem Rundbau zu einem Viereckbau zu bemerken. Ob diese und andere Elemente zusammen mit dem Zweiklassensystem, im Sinne eines Quantitätskriteriums, Eingang fanden, kann jetzt nicht entschieden werden. Es ist jedenfalls sehr beachtlich, daß gerade bei den brasilianischen Stämmen mit gut ausgebildetem Zweiklassen(und Totemclan)system, wie bei den Bororó und Ramkokamekran, bedeutende mutterrechtliche Merkmale aufscheinen. Da aber auch zweiklassen- und totemismuslose Stämme Brasiliens, wie die Aruak u. a. mutterrechtlich sind, so wäre es nicht ausgeschlossen, an zwei Wellen von Mutterrecht in Südamerika zu denken (vgl. P. W. Schmidt²⁾, der schon aus dem damals noch dürftigen soziologischen Material zwei verschiedene Mutterrechtskreise in Südamerika aufstellte).

Es scheint endlich nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis ziemlich evident, daß die großen bodenbautreibenden Völkergruppen des Waldgebietes, die Aruak, Tupi und Kariben, von denen die beiden ersteren in mehr oder weniger engem Kontakt mit bestimmten Kulturen des Andenhochlandes standen, für eine Übertragung des Zweiklassensystems (und der Totemclans) nicht in Frage kommen, schon deswegen nicht, weil der Hauptmasse dieser Stämme dieses Sozialsystem abgeht. Die Verbreitung der Zweiklassen aus dem Andengebiet nach Osten muß also wohl vor der Expansion der erwähnten agrarischen Stammegruppen

¹⁾ Krause, F., In den Wildnissen Brasiliens, S. 81, 201. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, S. 37.

²⁾ Schmidt, Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika, Z. Ethnol. (1913).

des Waldgebietes erfolgt sein. Die Vorfahren der Gês (oder eines Teiles derselben), der Bororó und der Mundrukú müssen demnach einmal mehr nach Westen gereicht haben.

Da es auch ziemlich sicher ist, daß das Zweiklassen- und Totemclansystem im Andengebiete älter als die Hochkulturen der Kechua und wohl auch der Aymara ist, so muß nach einer Mittelschicht gesucht werden, die wohl an der Basis der (späteren) Hochkulturen dieses Gebietes lag, die aber jünger als die verschiedenen (subarktischen) Jägerkulturen des Andenhochlandes anzusehen ist. Ob Zweiklassen und Totemismus hier ursprünglich mit „Vaterrecht“ oder „Mutterrecht“ in Zusammenhang standen, läßt sich gegenwärtig nicht genau sagen. Daß aber vor Ausbildung der Inka-Herrschaft im Andengebiete mutterrechtliche Tendenzen wirksam waren, erscheint evident. Man sieht jedenfalls deutlich, daß im Laufe der Zeiten verschiedene Kulturwellen aus dem Hochlande der Anden nach Osten in das Waldgebiet gingen. Eine ältere dieser Wellen brachte also wohl das Zweiklassensystem (und anscheinend auch die Clans) in diese Gegenden. Wieder andere Komplexe der Andenkulturen, vor allem hochkulturliche, wurden durch die Tupi-Guarani (Kopfjagd!) und die Aruak verbreitet.

Um die hier aufgeworfenen Probleme in einen größeren Rahmen zu stellen, sollen die nordamerikanischen Verhältnisse zum Vergleich herangezogen werden. Es zeigt sich, daß auch in soziologischen Dingen zwischen dem Nord- und Südkontinent der Neuen Welt auffallende Verbindungen bestehen, wie sie W. Krickeberg für die anderen Zweige der Kultur aufgezeigt hat. Übereinstimmungen zwischen Nord- und Südamerika sind ja von vornherein zu erwarten, es dreht sich nun vor allem darum, festzustellen, in welche Schichten diese Anklänge zu verlegen sind.

Was die Zweiklassen betrifft, so macht es schon ein flüchtiger Vergleich vollkommen evident, daß die Systeme in Nord- und Südamerika zusammengehören, also auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen müssen. Es handelt sich hier um Dualeinheiten, wie sie auch in anderen Teilen der Welt, in Melanesien, Australien und Nordost-Asien, vorliegen. Die Zweiklassen Südamerikas stimmen also in ihren Hauptzügen — symbolischen Zuweisungen (Oben—Unten, Teile der Welt auf die Zweiklassen aufgeteilt, Weltgegenden, Farben usw.), Antagonismus und Reziprozität — mit denen Nordamerikas klar und deutlich überein. In Nordamerika finden sich Zweiklassensysteme in drei Gebieten: im Osten mit der Prärie, im Südwesten mit Kalifornien und im Nordwesten. Auch eine relativ seltenere Erscheinung wie der jahreszeitliche Dualismus der beiden Klassen ist bei einigen Stämmen hier wie dort gegeben (Ramkokamekran: Trockenzeit-Regenzeit; Iowa-Sioux und Rio Grande Pueblos: Winter- und Sommerleute¹⁾).

Ich will mich im folgenden vorzugsweise nur auf den Osten der Union und die Prärie beschränken und von hier aus verschiedene Vergleichspunkte mit Südamerika aufzeigen. Bei dem isoliertsprachigen Stamm der Yuchi im Bereiche des südlichen Alleghanygebirges finden wir die auffallende Tatsache, daß die Zweiklassen ausschließlich eine Angelegenheit der Männer darstellen, ähnlich wie wir es in Südamerika bei den Ramkokamekran gefunden haben. Dieses Phänomen ist, soweit wir die Dinge heute sehen, außer bei den erwähnten beiden Stämmen sonst nur noch in Kalifornien anzutreffen. Die Yuchi zerfielen ursprünglich (vor Einverleibung in die Konföderation der Creek-Muskogi) in Dorfgemeinschaften, die alle ihren Dorfplatz besaßen, auf dem, wie später auf

¹⁾ Vgl. Haeckel, J., Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern. *Anthropos* (1937) S. 795ff., 810, 811, 824ff.

dem (viereckigen) Platz der Yuchi-, „Stadt“, die Ratsversammlungen der Männer und die Feste abgehalten wurden. Die Knaben traten zur Pubertätszeit durch eine Initiation in die Gemeinschaft der Männer ein und wurden hierbei unter dem Schutz des Clantotems gestellt (die Yuchi haben ein gut ausgebildetes Totemclansystem; vgl. die Rolle der Clans bei der Knabeninitiation der Ramkokamekran). Die Zweiklassen sind aber von den Totemclans vollkommen unabhängig. Während sich die Clans matrilineal vererben, ist die Vererbung der Zweiklassen streng patrilineal. Von den beiden Klassen, welche also die Gemeinschaft der Männer bilden, wird die eine als Häuptlingsklasse (balén) bezeichnet und nimmt die Westseite des Dorfplatzes ein, die andere wird Kriegerklasse (sänba) genannt und hat ihren Sitz an der Nord- und Südseite des Platzes. Die beiden Klassen fungieren beim zeremoniellen Ballspiel und bei der Jahreszeremonie. Sie haben auch ihre bestimmte Gesichtsbemalung¹⁾. Es ist schon im Hinblick auf das südamerikanische Beispiel sehr instruktiv, daß auch bei den Yuchi die (ältere) Männergemeinschaft sich das Zweiklassensystems, welches von außen kam, dienstbar machte²⁾.

Was nun das Vorkommen einer organisierten Männerschaft auch bei den übrigen Stämmen Nordamerikas betrifft, so ist zunächst im östlichen Waldgebiet und in der Prärie ein wirkliches Männer- und Junggesellenhaus gegenwärtig nicht anzutreffen, doch liegen eine Reihe von Indizien vor, die das frühere Vorhandensein eines Männerhauses sehr wahrscheinlich machen.

In der „Stadtplatz“-Anlage oder dem kommunalen Festplatz der den Yuchi benachbarten Creek-Muskogi im Südosten der Union liegt ein deutlicher Hinweis auf eine Organisation der Männerschaft vor, wie wir sie bei den Yuchi trafen. Der viereckige Platz, der mit dem der Yuchi in vielen Punkten übereinstimmt, ist von drei oder vier laubenartigen Bauten, in denen die Totemclans und die verschiedenen Friedens- und Kriegsbeamten entsprechend ihrem Kriegergrad Sitz haben, umgeben und hat seine Hauptbedeutung bei dem Jahres- oder Grünkornfest im Juli. Zur Festzeit schlafen alle Männer, für die die Teilnahme am Fest unerlässlich ist, vier Nächte auf dem Platz und unterziehen sich einem Fasten. Den Frauen und Kindern ist es strengstens verboten, zu dieser Zeit den Platz zu betreten. Den Jungmännern kommt beim Jahresfest auf dem Platze eine bestimmte Funktion zu (verschiedene Hilfsdienste), ähnlich wie bei den Yuchi, bei denen vier initiierte Knaben beim Jahresfest polizeiliche Funktionen ausüben. Auf dem Platz erhalten die Knaben auch ihre zukünftigen Namen, die vom Häuptling ausgerufen werden (eine Art Initiation)³⁾. Diese Dorfplätze der Südoststämme der Union erinnern jedenfalls auffallend an die Versammlungsplätze der erwähnten brasilianischen Stämme. Ich halte es auch für möglich, daß die verschiedenen laubenartigen Bauten an den vier (oder drei) Seiten des Festplatzes der Creek und der Yuchi, die als „Häuptlingshaus“, „Kriegerhaus“ und „Haus der Jungen“ bezeichnet werden, gewissermaßen die Zerlegung eines früheren Männerhauses darstellen⁴⁾.

¹⁾ Speck, F., *Ethnology of the Yuchi Indians*. Anthropol. Publ. Univ. of Pennsylv. I/1 (1909).

²⁾ In meiner oben zitierten Arbeit habe ich die Vermutung ausgesprochen (S. 843) — für die ich eine Reihe von Anhaltspunkten anführen konnte —, daß im östlichen Nordamerika das Zweiklassensystem, oder wenigstens eine Form desselben, jünger als der Clantotemismus zu sein scheint.

³⁾ Swanton, J., *Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy*. 42. Ann. R., Bur. Amer. Ethnol., S. 563, 573, 578, 583, 592f.

⁴⁾ In meiner Arbeit, „Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern“ habe ich die Meinung vertreten, daß in den Festplätzen der Creek viel-

Diese Auffassung erhält eine Stütze durch den Umstand, daß im Südosten wenigstens bei den Yuchi der Dorf- und Festplatz von den Eingeborenen als „Großes Haus“ bezeichnet wird¹⁾. Und dieselbe Benennung trägt auch die (zeremonielle) kreisförmige Zeltsiedlung (huthuga) bei den Siouxsstämmen der Prärie²⁾, der sog. „Lagerkreis“, der sich auch bei den anderen Präriestämmen findet und der als ein typisches Element der Präriekultur gilt. Zwischen dem Lagerkreis der Präriestämme und dem Festplatz der Yuchi und Creek besteht wohl auf alle Fälle ein enger Zusammenhang. Mit dem Lagerkreis scheint nun auch ein ehemaliges Männerhaus in Verbindung zu stehen. Im Mittelpunkt dieser Kreissiedlung steht bei verschiedenen Präriestämmen das Ratszelt und Denig berichtet von den Assiniboin (Dakota), daß dieses auch als Wachstube der Lagerpolizei und als Gästehaus fungiert. Während der „Amststunden“ dieser auf der Männergemeinschaft beruhenden Organisation dürfen Frauen, Kinder und junge Männer dieses Zelt nicht betreten³⁾. Man wird hier in gewisser Hinsicht an das Männerhaus bei den Bororó und Kayapó, das in der Mitte des Dorfkreises steht, erinnert.

Von dem Sioux-Stamm der Winnebago findet sich bei Radin⁴⁾ die Angabe, daß nach einigen indianischen Gewährsmännern im Haus des Bärenclans, dem die polizeilichen Funktionen im Stammesleben zukommen, die unverheirateten jungen Männer schlafen sollen. Das würde also ein Überlebsel eines früheren Junggesellenhauses darstellen und gut in die vorliegende Sachlage passen.

Es ist wohl auch kein Zufall, daß sich bei einigen Präriestämmen (Dakota, Crow, Cheyenne, Arikara) militärische Männerbünde (mit teilweise dual-antagonistischem Charakter) in ungemein charakteristischer Ausprägung finden, die bei anderen Stämmen dieses Gebietes auch eine Stufung nach Altersklassen aufweisen (Mandan, Hidatsa, Blackfoot, Arapaho⁵⁾). Eine Altersklassenteilung dieser Art findet sich in Nordamerika sonst nirgends wieder, auch in Südamerika sind Altersklassen eine Seltenheit und, wie oben gezeigt wurde, gerade bei dem Gês-Stamm der Ramkokamekran anzutreffen. Wenn man sich noch vergegenwärtigt, daß die Clans sowohl der verschiedenen Siouxsstämmen der Prärie als auch die der Gês und Bororó in der Kreissiedlung ihren fixen Platz haben und hier wie dort die Männergesellschaft, die charakteristische Dorfplatzanlage und eine Zweiklassenteilung (bei den Thegiha-Sioux: Himmel—Erde) vorliegen, so ist ein bestimmter Zusammenhang zwischen den beiden weit voneinanderliegenden Gebieten oder wenigstens das Vorhandensein ähnlicher Schichtungsverhältnisse nicht von der Hand zu weisen.

Auf ein früheres Männerhaus deutet endlich bei den Creek-Muskogi (und Nachbarn) im südöstlichen Nordamerika das als Beratungshaus der

leicht auch eine ehemalige megalithische Versammlungsplatzanlage aufscheint, bzw. auf einen Dorfplatz — und wie ich jetzt sage, auf ein Männerhaus — umgestaltend einwirkte. Ich habe auch erwähnt, daß diese megalithischen Versammlungsplätze anscheinend auf alte Mound-Kulturen des Gebietes und schließlich auf Mexiko zurückgehen, von wo dann die Verbindungen zunächst nach Polynesien weisen. Es besteht die Frage, inwieweit überhaupt die megalithischen Versammlungsplätze Südostasiens und der Südsee mit der Männerhaus-Institution in Beziehung standen.

¹⁾ Speck, F., a. a. O.

²⁾ Fletcher-La Flesche, The Omaha Tribe, 27. Ann. Rep., Bur. Amer. Ethnol., S. 137.

³⁾ Denig, Indian Tribes of the Upper Missouri. 46 Ann. Rep., Bur. Amer. Ethnol., S. 441. Wißler, Cl., Indians of the Plains, S. 86.

⁴⁾ The Winnebago Tribe, 37. Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol., S. 226.

⁵⁾ Vgl. Lowie, R. Plains Indian Age Societies. Anthropol. Papers, Amer. Mus. Nat. Hist. XI/13 (1916).

Männer dienende Rundhaus (Tcokofa) mit versenktem Inneren und Erdbewurf, das im Mittelpunkt der Siedlung steht und manchmal auf einem künstlichen Erdhügel errichtet ist. Eintritt für Frauen und Kinder ist verboten. Nach einem Kriegszug bleiben dort die Krieger drei Tage lang, fasten und unterziehen sich verschiedener Reinigungsriten¹⁾. Es soll nur noch angedeutet werden, daß zwischen dem erwähnten Beratungshaus und dem versenkten Männer-Versammlungshaus Kaliforniens eine Verbindung zu bestehen scheint²⁾.

Was den Totemismus betrifft, so liegen auch hierin zwischen Südamerika einerseits, der Prärie und dem östlichen Nordamerika andererseits klare Übereinstimmungen vor. Neben der schon oben angegebenen besonderen Lokalisierung der Clans im Siedlungskreis sind vor allem zwischen Sioux und Bororó noch folgende Anklänge anzuführen: Personennamen in den Clans, gewerbliche Differenzierung in den Clans, Subclans zu Heiratszwecken, zeremonieller Charakter der Clans, Clankoppelungen, Clanursprungslegenden (auf die sich die Clan- und Personennamen beziehen³⁾). Einige detaillierte Übereinstimmungen zwischen dem Totemismus süd- und nordamerikanischer Indianerstämme erscheinen aber geeignet, auf das Totemismusproblem im allgemeinen neues Licht zu werfen.

1. Eine Mehrzahl von „Totems“ im Clan („Multiplextotems“): Bororó: Außer dem schon vorhin angegebenen Beispiel vom Kie-Clan (mit seinen Tierassoziationen: Tapir, Puma, Hirsch, Arara u. a.) sei jetzt noch erwähnt die „Totem“-Reihe vom Aorore-Clan: Raupe, Pekari, roter Arara, Sperber und andere Vogelart; und vom Paiwe-Clan: Baumwolle, harzige Pflanze, Tabak, Papageien, Arara, Ameisenbär, Affen, Stachelschwein, Schildkröte usw.⁴⁾. Vgl. dazu in Nordamerika bei dem Sioux-Stamm der Osage: Puma-Clan mit folgenden „Lebenssymbolen“: Puma, Felsblock, Schwarzbär, Nachtgott, Morgenstern, Schwan, Abendstern, Medizinpflanzen⁵⁾. Oder bei dem Yuma-Stamm der Marikopa in Arizona: Xipa-Clan mit Coyote, Fuchs, Adler, Regen, Wolken, Opuntia, Kaktus, Mond⁶⁾.

Zu diesen „Totem“-Reihen im Clan bestehen auch verschiedene interessante Mythen. Die beiden Jaguar-Clans (Häuptlingsclans) der

¹⁾ Swanton, J., *Social Organization . . . of the Creek Confederacy*, S. 175ff., 421f.

²⁾ Ich beabsichtige, das Männerhaus Kaliforniens und seine Beziehung zum südwestlichen Nordamerika in einer eigenen Arbeit zu behandeln.

³⁾ Vgl. Haeckel J., *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern*. — Von weiteren Übereinstimmungen wären noch anzuführen: Der Huaka-Glaube der Kechua (die verschiedenen Naturdinge, vor allem Steine und auffallende Naturgebilde sind mit einer besonderen Kraft behaftet, im besonderen aber die „Totems“ der Clans) erinnert an das Wakan der Sioux, der geheimnisvollen Lebenskraft in den verschiedenen Teilen der Natur und in den Totems. — Das Verwandtschaftssystem der matrilinealen Ramkokamekran in Brasilien stimmt mit dem der Crow-Mandan-Choktaw-Hopi in Nordamerika überein (terminologische Gleichsetzung von Sohn der Vaterschwester mit dem Vater und der Tochter der Vaterschwester mit dieser und mit der Großmutter; Crow-Type des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems). Das Verwandtschaftssystem der patrilinealen Cherente entspricht wieder dem der totemistischen Sioux (Thegiha, Teiwere; Omaha-Type). Die Ramkokamekran stehen hinsichtlich ihrer Verwandtschaftstermini den erwähnten nordamerikanischen Stämmen näher als z. B. den ebenfalls in Brasilien sitzenden Bororó! (Nimuendaju-Lowie, S. 574, 576, 581). — Der Umstand, daß bei den Ramkokamekran die Mitgliedschaft in bestimmten Clans die Zugehörigkeit zu verschiedenen religiösen Gesellschaften bedingt, erinnert wieder an die Hopi-Pueblos.

⁴⁾ Colbacchini, I *Bororos Orientali* . . S. 4.

⁵⁾ La Flesche, *The Osage Tribe, Rite of the Chiefs*, 36. Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol. (1921), S. 108ff. — Ähnliches könnte noch für eine ganze Reihe anderer Clans angegeben werden.

⁶⁾ Spier, L., *Yuman Tribes of the Gila River*, S. 191ff.

Bororó, zu denen das Brüderpaar Bakororo und Itubori in besonderer Weise in Verbindung gebracht wurde, haben die Mythe, wonach ein Mann dem Jaguar, mit dem er gekämpft hatte und von ihm besiegt wurde, seine Tochter zur Frau verspricht. Die Tochter traf auf dem Wege zum Jaguar verschiedene Tiere, wie u. a. eine Wildkatze, einen Schakal, einen Wolf, einen Puma, bei welchen sie übernachtete, bis sie zum Jaguar kam, den sie als Mann nahm¹⁾. Vgl. dazu auffallend ähnliche Clanmythen aus Nordamerika: Ursprungsmythe des Tsizhu-Friedensstifters-Clan der Osage: Die Tsizhu kamen von der Sonne, stiegen auf die Erde, trafen den Gott der Wolken, „den sie als Lebenssymbol nahmen“. Auf der Erde trafen sie zuerst den Büffel, dann den Mais, die Eiche, die Zeder, den Fluß, den Monat der gelben Blume u. a. und nahmen auch diese als Lebenssymbole²⁾. — Ursprungslegende des Bärenclans der Hopi-Pueblos (Arizona): Die Leute kamen von Shipaponi, begegneten einen Bären, „nahmen seinen Namen und brachten ihn in ihren Clan“, dann trafen sie einen Blauvogel, dann eine Spinne und nahmen auch diese in den Clan³⁾. Die bereits erwähnten Marikopa in Arizona geben für die Vielzahl der „Totems“ folgende Interpretation: z. B. Lyeosh-Clan: Man sagt „Lyeosh „bedeutet“ Buzzard, „bezieht“ sich auf Feuer und „nimmt seinen Namen nach“ der Sonne, daher hat der Clan den Buzzard, das Feuer und die Sonne⁴⁾.

2. Die Seele des Verstorbenen geht zum (oder in das) Totemtier: Von den Bororó wurde darüber schon oben berichtet⁵⁾. Beim Siouxstamm der Omaha am Missouri spricht man zum Sterbenden des Büffelclans „Schwarze Schulter“ folgend: „You are going to the animals (the buffaloes). You are going to rejoin your ancestors⁶⁾“.

Es fragt sich nun, ob die beiden Besonderheiten des nord- und südamerikanischen Totemismus — die Assoziationstendenz (Reihen verschiedener Tiere, Pflanzen und anderer Wesen im Clan) und die Vorstellung vom Eingehen der Verstorbenen in das Totem — vielleicht zu integrierenden Merkmalen des Totemismus überhaupt gehören⁷⁾. Wieweit diese Vermutung berechtigt ist, wird die vergleichende Betrachtung der anderen totemistischen Gebiete zu erweisen haben. So viel soll nur noch angedeutet werden, daß ich ähnliche Totem-Assoziationen z. B. auch in Neu-Guinea mehrfach angegeben fand und daß sich der Glaube von einem Weiterleben der Seele nach dem Tode (oder einer der verschiedenen Seelen) im Totemtier bezeichnenderweise auch bei den afrikanischen Pygmäen findet, die von Haus aus zwar nicht totemistisch waren, den Totemismus aber in einer relativ altertümlichen Form (von Negeren) in ziemlich zurückliegender Zeit übernommen hatten. Schebesta schreibt über die Efe-Pygmäen darüber folgend: „Ein anderes wichtiges Element im Totemismus der Efe ist der weitverbreitete Glaube an ein Fortleben im Totemtier. Das besagt nicht, daß der ganze Mensch im Totem aufgeht, sondern nur, daß eine der vielen Seelen, die nach Ansicht der Zwerge im Menschen wohnen, diese Umwandlung durchmachen⁸⁾“.

¹⁾ Colbacchini, a. a. O. S. 179ff.

²⁾ La Flesche, The Osage Tribe . . . S. 238, 275ff.

³⁾ Parsons, Memoirs Amer. Anthropol. Assoc. 39 (1932), S. 32.

⁴⁾ Spier, L., a. a. O. ⁵⁾ Bei Colbacchini, a. a. O., S. 5f., 75f.

⁶⁾ Dorsey, O., Omaha Sociology. 3. Ann. Rep. Bur. Amer., Ethnol. 1881/82, S. 229.

⁷⁾ Vgl. die zehn charakteristischen Elemente des Totemismus im allgemeinen bei Koppers, W., Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem. Anthropos, 1936. — Über die Assoziationstendenzen im Totemclan siehe Haeckel, J., Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux, S. 231ff., 494ff.

⁸⁾ Schebesta, P. P., Der Urwald ruft wieder (1936), S. 106.

Was das zeitliche Verhältnis der verschiedenen Sozialeinheiten im östlichen Nordamerika und in den Präriegebieten betrifft, so habe ich schon seinerzeit darauf hingewiesen, daß vieles dafür spricht, den Totemismus gegenüber dem Zweiklassensystem (oder wenigstens einer besonderen Art von Zweiklassen) als älter anzusehen¹). Das Männerhaus (Männergemeinschaft), das in dem besagten Gebiete Nordamerikas anscheinend in einer mehr profan-sozialen Ausprägung vorzuliegen scheint, ist, wie sich die Dinge gegenwärtig zeigen, wohl auch älter als die Zweiklassensysteme anzusetzen. Was sein Verhältnis zum Totemismus betrifft, so bestehen hier noch mancherlei Unsicherheiten. Vielleicht ist das Männerhaus im östlichen Nordamerika der jägerkulturell orientierten Schicht zuzuweisen, die ich in meiner zitierten Arbeit (S. 845) zwischen die nordamerikanische Altkultur (z. B. Vorfahren der heutigen Algonkin) und die Kulturen mit Clantotemismus stellte. Damit wäre eine gewisse Übereinstimmung mit den Lagerungsverhältnissen Zentral-Brasiliens gegeben. Doch sind das alles noch Vermutungen. Welcher Art die Beziehungen zwischen Nord- und Südamerika (bzw. zwischen dem Osten der Union und dem Präriegebiete und Brasilien) waren, ist jedenfalls noch unklar. Soviel läßt sich aber schon sagen, daß das Zweiklassensystem (und der Totemismus) über Mexiko und Mittelamerika in das Andengebiet Eingang fand. Für Nordamerika ergaben sich mir Hinweise, daß die tierdualistischen Zweiklassen höchstwahrscheinlich von Asien über die nordamerikanische Nordwestküste Eingang fanden.

Die übereinstimmenden Sozialerscheinungen Nord- und Südamerikas werden nun durch verschiedene Kontinuitätskriterien, die sich naturgemäß in Mexiko und Mittelamerika vorfinden, in Konnex gebracht. Zweiklassensysteme treffen wir bei den Totonaken in Mexiko und bei den Bribri (Chibcha) in Mittelamerika, in abgeänderter Form bei den Azteken und Maya²). Männer- und Junggesellenhäuser gibt es bei den Azteken (Kriegerhaus, telpochcalli, als Junggesellenhaus) und bei den Maya³). Ob die Männergemeinschaft im östlichen Nordamerika und in Südamerika derselben jägerkulturellen Schichte (auf die sich dann Totemismus und Zweiklassen lagerten) angehört, bleibe dahingestellt.

Hauptergebnisse:

1. Zwischen den Zweiklassen Süd- und Nordamerikas besteht weitgehende Identität. Die amerikanischen Zweiklassen entsprechen wieder denen der Alten Welt in allen wesentlichen Punkten.
2. Das Zweiklassensystem kam nach Südamerika wohl auf dem Wege über Mittelamerika und fand anscheinend zuerst in den Anden Eingang.
3. Das Zweiklassensystem der brasilianischen Gês-Bororó-Mundrukú (und der anderen Gruppen) stammt wahrscheinlich aus dem Andengebiet und wurzelt dort in einer vor den Hochkulturen der Kechua und Aymara liegenden (agrarischen) Mittelschicht, welche nach Brasilien einwirkte und zwar anscheinend vor der Expansion der Aruak, Kariben und Tupi-Guarani.
4. Relativ gut ausgebildeter Clantotemismus in Zentral-Brasilien (besonders Bororó) und im Andengebiet, der deutliche Übereinstimmungen mit dem nordamerikanischen Totemismus (besonders Sioux, ferner Hopi und Yuma) aufweist.

¹) Vgl. Haeckel, J., Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern.

²) Olson, R., Clan and Moiety in Native America.

³) Krickeberg, W., Amerika, in Buschans Völkerkunde, S. 188f., Lehmann-und Seler-Sachs, C., Sahagun; ausgewählte Kapitel aus dem Aztekischen übersetzt.

5. Zusammen mit den Zweiklassen aus dem Andenhochlande fand in Brasilien teilweise auch das Totemclansystem Eingang. Die Zweiklassen sind also als Phratrien anzusprechen.

6. In Brasilien bestand auf dem Boden einer jägerisch-orientierten Kultur eine Männerhaus-Institution mit esoterischen, geheimbundähnlichen Momenten. Im östlichen Nordamerika und in der Prärie scheint eine ähnliche, wenn auch modifizierte Männergesellschaft vorzuliegen, die ebenfalls einer relativ altertümlichen Jägerkultur zuzuschreiben ist.

7. In Südamerika (Ramkokamekran und in geringem Maße auch bei den Bororó) und in Nordamerika (Yuchi) wurde das Zweiklassensystem teilweise der Männergemeinschaft dienstbar gemacht.

8. Was die relative Altersstellung der in Frage stehenden Sozialerscheinungen betrifft, so ist in Südamerika, im besonderen in Brasilien die Männergemeinschaft wohl älter als das Zweiklassensystem (und die anscheinend damit vergesellschafteten Totemclans) anzusetzen. In Nordamerika scheint ähnliches vorzuliegen. Die Männergemeinschaft ist hier anscheinend älter als der Totemismus (und das Zweiklassensystem).

9. Ob diese Übereinstimmungen zwischen Nord- und Südamerika in die gleiche Kulturschicht zu stellen sind oder ob hier wie dort analoge Überschichtungen stattfanden, kann jetzt noch nicht entschieden werden.

Nachtrag.

Erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit kam mir die Abhandlung von Prof. Dr. A. Nieuwenhuis, „Die dualistische Kultur in Amerika“¹⁾ zu Gesicht, die ebenfalls die amerikanischen Zweiklassensysteme und die damit verknüpften Fragestellungen (wie Herkunft und Träger der Zweiklassen) einer Erörterung unterzieht. Ich möchte dazu nun kurz Stellung nehmen. Zunächst muß betont werden, daß die Arbeit viele beachtenswerte Gesichtspunkte aufzeigt und wichtige Anregungen gibt, auf die die Zweiklassenforschung wird Augenmerk nehmen müssen. Andererseits aber zeigen sich mancherlei schwache Punkte, und viele Schwierigkeiten sehe ich im Hauptergebnis der Arbeit, nämlich daß die Dualsysteme Amerikas von den (geschlechtstotemistischen?) Kagaba²⁾ und Arawaken im Nordwesten von Südamerika ihren Ausgang genommen und sich von hier (über die Antillen) nach Nordamerika verbreitet hätten. Nieuwenhuis kommt deswegen zu diesem Schluß, weil bei den Kagaba (und den Arawak) seiner Meinung nach die geschlechtstotemistischen Elemente (ausgeprägter Dualismus zwischen Männern und Frauen, bzw. strenge Trennung der beiden Geschlechter, Abkunft von vier Priesterahnen u. a.) relativ am stärksten gegeben seien. Man muß sich vor Augen halten, daß Nieuwenhuis hierbei auf einer Auffassung fußt, die er schon früher publiziert hatte, nämlich daß der australische Geschlechtstotemismus die Vorstufe für die Zweiklassensysteme darstelle. Ich möchte hierzu nur bemerken, daß für diese Ansicht keineswegs die entsprechenden Beweisgründe vorliegen, so daß es nicht angeht, daraus so weitgehende Schlüsse zu ziehen. W. Schmidt z. B. nimmt hier gerade das Gegenteil an, indem er den australischen Geschlechtstotemismus als eine Kontakterscheinung zwischen echten Zweiklassen und urkulturellen Verhältnissen (Gleichberechtigung von Mann und Frau, Stammelternpaar) hinstellt. Nieuwenhuis faßt ferner den Begriff „Dualsysteme“ m. E. auf alle Fälle zu weit, indem er hierzu nicht nur die Zweiklassen als solche rechnet, sondern auch andere Dualismen — Gegensätz-

¹⁾ Internationales Archiv für Ethnographie, Supplement zu Bd. XXXII, Leiden (1930).

²⁾ Die Kagaba gehören sprachlich nicht zu den Arawak (Aruak), wie es Nieuwenhuis angibt, sondern zu den Chibcha.

liches Brüderpaar, strenge Trennung der Geschlechter, Wortgenus in der Sprache — mit einbezieht. Ich erachte es gegenwärtig für methodisch richtiger, die erwähnten Dualismen von den echten Zweiklassen gesondert zu betrachten, denn es ist keineswegs ausgemacht, daß eine Dualität immer mit Zweiklassen in Verbindung stehen muß. Wohl aber können fallweise verschiedene Dualvorstellungen mit Zweiklassen in Beziehung treten.

Was Südamerika betrifft, so führt Nieuwenhuis in seinen Darlegungen — abgesehen vom Andengebiet — gerade die Stämme nicht an, welche ein echtes Zweiklassensystem aufweisen, wie die Bororó und Mundrukú u. a. Die Zweiklassensysteme der Kran-Stämme konnte er allerdings noch nicht kennen, da die Untersuchungen von Nimuendajú noch nicht vorlagen. Die

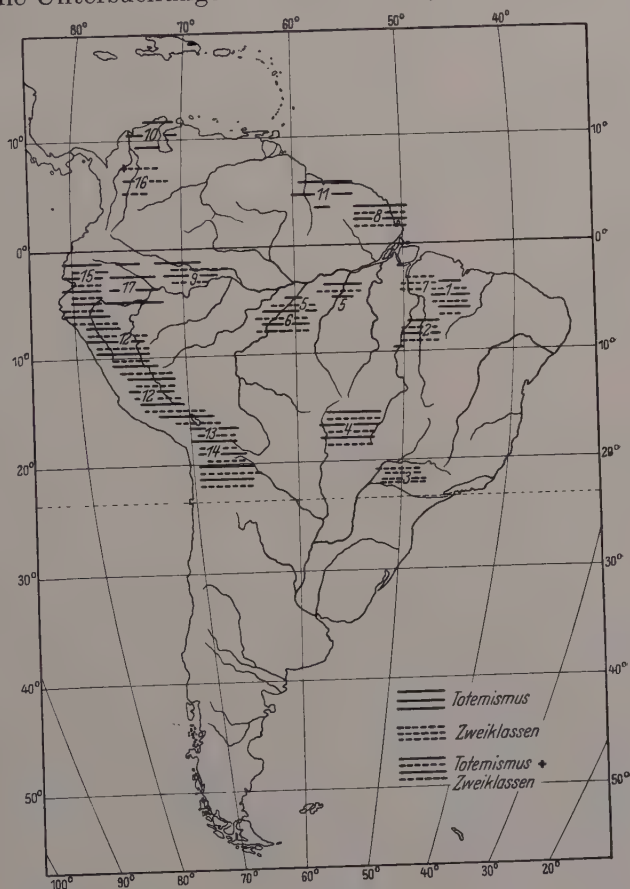


Abb. 3.

Verzeichnis der Stämme zur Karte.

- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| I. Gés: | IV. Aruak: |
| 1. Ramkokamekran, | 8. Palikur, |
| 2. Cherente-Akuä, | 9. Tukuna |
| 3. Kaingang, | 10. Goajiro, |
| | 11. Küsten-Aruak, |
| II. Bororo: | V. Andenvölker: |
| 4. Bororo vom Rio Vermelho | 12. Kechua, |
| und Rio das Garcas, | 13. Aymara, |
| | 14. Canari, |
| III. Tupi: | 15. Uro-Chipaya, |
| 5. Mundruku, | 16. Chibcha, |
| 6. Parentintin (Kavahib), | VI. Stämme N.O.Perus: |
| 7. Tembé. | 17. Uitoto und Bora. |

südamerikanischen Stämme, die Nieuwenhuis als Träger des Dualsystems bezeichnet, wie die Kagaba, Wapischiana Jivaro u. a., sind gerade solche, die wirkliche Zweiklassen nicht aufweisen. Ob aber die bei ihnen vorkommenden Dualitäten auf Zweiklassensysteme zurückgehen, ist, wie oben bereits gesagt, in den meisten Punkten fraglich.

Unerklärlich ist mir aber, warum Nieuwenhuis bei der Behandlung der nordamerikanischen Zweiklassen die so typischen Dualsysteme der Stämme der Nordwestküste (Tlingit, Haida, Tsimshian) mit keinem Wort erwähnt, ebenso nicht die Zweiklassen der Rio Grande Pueblos. Die Berücksichtigung der Nordwestküste vor allem hätte seine Schlußfolgerungen wohl anders gestaltet.

Wenn ferner Nieuwenhuis betont, daß in Mexiko (Mittelamerika) (nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis) die Zweiklassen fehlen, so trifft das wohl für die meisten Gebiete zu (vor allem für die Naua und Maya), und ist jedenfalls ein beachtenswertes Moment, doch werden bei Olson¹⁾ von den Totonaken an der mexikanischen Ostküste und von den Bribri in Mittelamerika Zweiklassen erwähnt.

Es nimmt nach all dem nicht Wunder, daß die Ergebnisse von Nieuwenhuis mit den von mir gewonnenen gerade in den entscheidenden Punkten divergieren.

Das Abhauen der Achillessehne der Tiere in der eurasischen Jagdkultur.

Von

Dr. Béla Gunda, z. Z. Stockholm.

Das Abhauen der Achillessehne der Tiere als Jagdmethode der afrikanischen „Elefantofagen“, wird schon von Strabo und Diodor erwähnt. Auf seine ethnologische Bedeutung macht uns Lindblom aufmerksam, und er behandelt zuerst die verschiedenen Weisen und die ausführliche Verbreitung desselben bei den afrikanischen Völkern. Die hierherbezüglichen Untersuchungen faßt er wie folgt zusammen: „This is done with a sword by the mounted Arabian and Hamitic tribes in the northeast (Sennaar, Abyssinia, Somaliland, as also by pariah tribes, e. g. the Midgâns). Assuredly in North Africa the sword has but slowly replaced the axe in this chase. (Still more recent is the use of the straight sword with hilt in the form of a cross, that we saw used in such a hunt, and which is plainly derived from the Arabs.) The axe is, moreover, mentioned by ancient Greek authors as being in use among the Ethiopians up in the North. It was probably when the horse began to be employed in this chase that the sword came into play. Further on, the method is met with at first down in South Africa (in North Rhodesia, the Zambesi precincts, Mashonaland, and with the Bushmen) everywhere with the axe. It is apparently old as the hills in Africa, and thus the Arabs and Hamitic people of the north-east have acquired this method from more ancient elements of population. During the Stone Age of Africa in this chase perhaps the spear with a stone point was employed, as it was formerly in use among Bushmen

¹⁾ Clan and Moiety in Native America.

to hasten the collapse of an elephant, subsequent to the animal being wounded with arrows and assegais¹⁾).

Später befassen sich ausführlich mit dieser afrikanischen Jagdmethode Baumann und Lagercrantz. Baumann bringt, durch die Urbuschmannkultur, das Abhauen der Achillessehne der Tiere (mit mehreren anderen Kulturelementen) mit dem westeuropäischen Paläolithikum in Zusammenhang, wo diese Jagdmethode bei dem Magdalenienmenschen gleichfalls bekannt war²⁾. „Im Augenblick ist es mir nicht bekannt — schreibt Lagercrantz — ob das Abschneiden der Achillessehne innerhalb des eurasischen Gebiets vorgekommen ist, aber daß dies der Fall gewesen sein dürfte, wird nicht nur von dem afrikanischen Ausbreitungsgebiet der Methode, sondern auch durch das Vorkommen derselben in Hinterindien angedeutet. Hierbei braucht selbstverständlich kaum hervorgehoben zu werden, daß das afrikanische Ausbreitungsgebiet der Methode einen späten Zusammenhang mit Hinterindien ausschließt³⁾).

Von dem Abhauen der Achillessehne der Tiere kommen in der eurasischen Hirten- und Jagdkultur mehrere Erinnerungen vor.

Im 16. bis 17. Jahrhundert trieben die ungarischen Hirten viele Tiere in die westeuropäischen Städte. Diese Tiere waren natürlich sehr wild und unbändig, weil sie in der ungarischen Puŝta, in vollkommen nomadischen Zuständen gezüchtet wurden. Dokumente zeugen davon, daß die Hirten die nach Wien getriebenen Ochsen und Rinder auf die Weise bezähmten, daß sie die Sehnen der Tiere abhauten⁴⁾. Vom Verfahren spricht leider die alte Aufzeichnung nicht ausführlich. Aber dieses Verfahren ist in Ungarn, in der Hortobágy-Puŝta auch jetziger Zeit bekannt. Die Hirten, die Fleischhacker, die sich am Tiermarkt befinden, schneiden mit einem, an einen Stab gebundenen Messer die über dem Tarsus des Hinterbeines befindlichen Muskelteile des unbändigen Rindes ab. Auf diese Weise erlahmt das Rind und kann nur langsam hintaumeln. Solche Tiere werden natürlich binnen kurzem geschlachtet⁵⁾. Sehr interessant ist der Brauch, der bei den nordasiatischen Jukagiren bekannt ist. Die Jukagiren suchen im Sommer die Wolfsjungen in ihren Lagern auf, hauen die Sehne ihres Hinterbeines ab, um im Herbst, die schon erwachsenen Wolfsjungen leichter zu fangen⁶⁾.

Auch in der nordasiatischen Jagdmythologie findet man interessante Beiträge vom Abhauen der Sehne der Tiere. Die sibirischen Siedler aus Rußland schneiden die Sehnen des erlegten Bären vor dem Schinden ab, daß dieser, wenn er aufstehen sollte, nicht wegrennen kann⁷⁾. Vor dem Häuten des erlegten Hasen schneiden die Jakuten gleichfalls die Sehnen des Hinterbeines ab, daß dadurch die anderen Hasen vor dem Jäger nicht davonlaufen⁸⁾. Nach einer vogulischen und ostjakischen Tiersage verfolgt

1) G. Lindblom, Jakt- och fångstmetoder bland afrikanska folk, del. I. Stockholm 1925, S. 102—109, 126.

2) H. Baumann, Die afrikanischen Kulturkreise, Africa, Bd. VII. London 1934, S. 136. Vgl. noch: W. Hirschberg, Völkerkundliche Ergebnisse der südafrikanischen Reisen Rudolf Pöchs in den Jahren 1907—1909. Wien 1936, S. 52. — Siehe noch: K. Linder, Geschichte des deutschen Weidwerks, I. Die Jagd der Vorzeit. Berlin und Leipzig 1937, S. 145.

3) S. Lagercrantz, Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen. Stockholm 1938, S. 140—141.

4) S. Takács, Rajzok a török világból (Skizzen aus der Türkenherrschaft), Bd. III. Budapest 1917, S. 14.

5) Freundliche Mitteilung von Univ.-Prof. I. Györffy, Budapest. Brief vom 30. 10. 1938.

6) D. K. Zelenin, Tabu slov u narodov vostočnoj Evropii i severnoj Azii. Čast I. (Das Worttabu bei den Volksstämmen Osteuropas und Nordasiens. Teil I.) Sbornik Muzeja Antropologii i Etnografii, Bd. VIII. Leningrad 1929, S. 59.

7) D. K. Zelenin a. a. O. S. 57.

8) D. K. Zelenin a. a. O. S. 59.

eine mythologische Menschenfigur (*mosch-chum*, *Taulen Pašker*) mit Schneeschuhen den sechsfüßigen Elch, denn ein gewöhnlicher Mensch kann ihn nicht erlegen. Als der *mosch-chum* den sechsfüßigen Elch einholt, schneidet er seine Hinterbeine ab¹⁾. Die Sage erzählt nichts davon mit welchen Geräten gejagt wird. Diese mythologische Jagdszene gleicht vollkommen dem Abhauen der Achillessehne.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Erinnerungen Überreste alter Jagdmethoden sind. Mit dem Rückgang der Jagdmethode lebt die Technik am Gebiet der Jagdmythologie weiter, auch in Verbindung mit solchen Tieren, deren Jagd mit dem Abhauen der Achillessehne schwer begreiflich ist (z. B. der Hase). Es ist sehr wahrscheinlich, daß in Nordasien das Abhauen der Achillessehne bei der Renntierjagd eine wichtige Rolle gespielt hat, und bei dieser Jagdmethode verfolgten die Jäger das Renntier mit Schneeschuhen. Man kann voraussetzen, daß auch bei den ungarischen Hirten das Abhauen der Sehne der Tiere ein Überrest uralter Jagdmethoden ist. In Zusammenhang mit den ungarischen Angaben ist es ein wichtiges ethnologisches Problem; ob diese Methode zu der ugrischen oder türkischen Volks- und Kulturschichte des Ungarntums gehört? — Wie wir gesehen haben, lebt in der vogulischen und ostjakischen Mythologie die Erinnerung einer solchen Jagdmethode, und so ist es wahrscheinlich, daß die in der vogulischen und ostjakischen Kulturgemeinschaft lebende älteste Schicht des Ungarntums in ihrer Urheimat am Ural diese Form der Jagd schon kannte. Es ist möglich, daß die Ungarn in späteren Zeiten auch zu Pferde auf diese Weise gejagt haben, wie z. B. auch der Lasso ein Gerät der Jagd zu Pferde war. Mit Lasso zu Pferde jagten die ungarischen Hirten auf Wölfe, und im Winter, wenn die Flügel der Vögel zusammenfrieren und sie nicht fliegen können, auf Trappen und Kranich²⁾. Heutzutage ist der Lasso nur ein Hirtengerät, womit die Tiere aus der Herde herausgefangen werden.

Meiner Meinung nach ist es eine Erinnerung des Abhauens der Achillessehne, wenn die Sehne des Tieres mit einer Schnur gebunden wird, damit so die freie Bewegung und das Laufen erschwert wird. Die Dolganen binden dem Renntier die Sehnen des Hinterbeines über dem Tarsus mit einer Schnur³⁾, ein ähnliches Verfahren ist von den Rindern bei Baschkiren bekannt⁴⁾.

Diese Angaben vom ungarischen Gebiet bis zu den paläoasiatischen Jukagiren beweisen, daß das Abhauen der Achillessehne in der eurasischen Jagdkultur von großer Bedeutung war und vielleicht eine wesentliche Rolle im ural-altaischen Jagdkulturkomplex hatte.

Die Angaben bestätigen auch die bisherigen Meinungen, wonach das afrikanische Vorkommen dieser Jagdmethode in der eurasischen Jagdkultur wurzelt. Es ist aber auffallend, daß, während das Abhauen der Achillessehne in Afrika eine lebende Jagdmethode ist, es in Eurasien nur als Überbleibsel in der Jagdmythologie und in der Hirtenkultur ausweisbar ist.

¹⁾ B. Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény* (Vogulische Volksdichtungssammlung), Bd. IV, H. 1. Budapest 1897, S. 310. Bd. I, Ergänzungsheft S. 368 bis 369. Budapest 1902. — S. Patkanov, *Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie*, Bd. I. St. Petersburg 1879, S. 118—119.

²⁾ I. Ecsedi, *Népies vadfogás és vadászat a debreceni határban és a Tiszántúlon* (Volkstümlicher Wildfang und Jagd im debrecener Gebiet und jenseits der Theiß). Debrecen 1933, S. 88. — I. Györffy, *Vadászat. Magyarság néprajza* (Jagd). In der „Ethnographie des Ungarntums“, Bd. II. Budapest 1934, S. 50.

³⁾ Попов, А. А., *Оленеводство у долган* (Renntierzucht bei den Dolganen). *Sovjetskaja Etnografija*. Moskva-Leningrad 1935, S. 188.

⁴⁾ Freundliche Mitteilung vom baschkirischen Ethnographen Dr. G. Tagan, Budapest, Ethnographisches Museum.

Die Stellung des Cauca-Tals in der Rechtsgeschichte des alten Amerika.

Von

Hermann Trimborn, Bonn.

In einer Untersuchung über den „Rechtsbruch in den Hochkulturen Amerikas“ habe ich unsere Kenntnisse über Rechtsbruch und Sühne bei Azteken, Muisca und Inkaperuanern in vergleichender und rechtshistorischer Weise zusammengefaßt und die Vermutung ausgesprochen, daß es einer Einbeziehung der Völker des Cauca-Tals in die Vergleichung bedürfe, um die Entstehungsgeschichte des hochkulturellen Rechtsdenkens bis an seine Wurzeln zu verfolgen. Eine Auswertung der rechtshistorischen Überlieferung von diesen Stämmen, welche der Wiege des Herrentums am nächsten standen, wird im folgenden versucht.

Allerdings hat sich hierbei die Schwierigkeit ergeben, daß unsere Nachrichten über die früh versunkenen Kulturen des kolumbianischen Cauca-Tals unverhältnismäßig spärlicher sind als das, was wir selbst von den Chibcha der Ostkordillere oder gar von den Reichen des alten Peru und Mexiko wissen. Die wenigen alten Augenzeugen (unter ihnen Andagoya, Cieza und Robledo) haben nur wenige Angaben hinterlassen, die einer rechtsgeschichtlichen Untersuchung dienen; und es besteht geringe Wahrscheinlichkeit, daß dieses wenige noch eine Bereicherung um unbekannte Archivschätze erfahren könnte. Doch gerade deshalb, weil der Umfang unserer Quellen voraussichtlich als endgültig unterstellt werden muß, gebietet sich eine Rechenschaft darüber, welchen Beitrag die Stämme des Cauca-Tals für die Rechtsgeschichte des alten Amerika zu liefern imstande sind.

Der hochkulturelle Impuls beschränkt sich auch hier nicht auf die Sphäre des Staatlichen. Wenn wir die Cauca-Völker aus der pflanzerischen Schicht herausheben, denken wir auch an einzelne Zweige des Kunsthandwerks, vor allem an die Technik des Goldes. Diese Ansätze zu einer Entfaltung von Gewerben und des Handels wurzelten in tiefkulturellen Voraussetzungen und erfuhren Belebungen von seiten des Herrentums, wie z. B. die Grabbeigaben der Häuptlinge auszuweisen scheinen. In der Hauptsache aber meinen wir doch, wenn wir das Cauca-Tal zu den frühesten Hochkulturen stellen, sein „barbarisches Herrentum“.

Ein Vergleich mit den staatlichen und politischen Verhältnissen in den übrigen Gebieten der amerikanischen Hochkultur lehrt uns jedoch, daß die Entwicklung zum Herrenstaat im Cauca-Tal nicht über ein frühes Anfangsstadium hinausgelangt war. Ihren höchsten Ausdruck hat sie in einer Kräftigung des Stammeshäuptlingtums gefunden, wiewohl eine solche Überschichtung des lokalen Kazikentums nicht allenthalben als dauernde Einrichtung bestanden zu haben scheint. Darüber hinaus aber fehlte es an jedweder politischen Konzentration, welche selbst nur den räumlich und völkisch nahestehenden Muisca entspräche. Dazu scheint die Machtfülle des Stammeshäuptlingtums ebenso wie seine materielle Ausstattung recht unterschiedlich gewesen zu sein. Ohne Zweifel haben wir es hier mit einem noch unentwickelten Zustande des Herrentums zu tun, mit einem Übergang zwischen dem „potentiellen“ Kriegshäuptlingstum tiefkultureller Stämme und der erblichen Territorialgewalt der Hochkultur. Diesen frühen Übergangszustand spiegeln auch die rechtlichen Verhältnisse wider.

Mag auch wenig davon auf uns überkommen sein, so war es doch schon den ersten Entdeckern klar, daß das Leben der Cauca-Stämme allenthalben von einer rechtlichen Ordnung durchzogen war. Während aber Las Casas (S. 648) — als Nichtaugenzeuge — an Gesetzgebung und Rechtsprechung

im modernen Sinne denkt („sin leyes y justicia no pudieran ser gobernadas“), drückt Andagoya (S. 440) mit den Worten: „vivian á ley de naturaleza“, die Einsicht aus, daß diese Ordnung in gewohnheitsrechtlichen Regeln bestand, dagegen noch nicht bis zur Herausstellung eines formelhaft gefaßten Satzungsrechtes gediehen war. Es ist deshalb unverständlich, wie Restrepo Tirado (Aborígenes, S. 80) aussagen kann: „Leyes severas castigaban los crímenes y las faltas graves“, und demgegenüber bekennt Posada Arango (S. 214) mit Recht: „Nous ne savons rien de leurs lois“. Diese Lücke der Überlieferung dürfte indes nicht allein in der mangelnden Unterrichtung der Gewährsmänner begründet sein, sondern vor allem darin, daß ein gesetztes Recht allenfalls ansatzweise entwickelt war; sonst wären uns sicher ähnliche Gesetzeskataloge überliefert, wie die alten Autoren sie anderwärts mitzuteilen liebten.

Die mangelhafte Ausbildung eines frühen Satzungsrechts war ursächlich begründet in der mangelhaft entwickelten Rechtsmacht der Häuptlinge, in dem noch völligen Fehlen dessen, was man in fortgeschrittenen Zuständen als staatliches Strafmonopol bezeichnen kann. Für diese erst ansatzweise Rechtsgewalt der Häuptlinge bzw. ihre Einschränkung durch das alte Gewohnheitsrecht haben wir zwei einwandfreie Belege. So weiß der Augenzeugenbericht der „Descr. Anc.“ (S. 396), daß in Ancerma bei Streitigkeiten (also „Körperverletzung“, „Beleidigung“ und gleichzeitig Friedensbruch) öffentliche Strafe und private Rache noch nebenher liefen, während wir durch Castellanos (S. 507) erfahren, daß bei den Catío im Ehebruchsfalle ausschließlich eine Rache des Ehemanns in Frage kam:

„Los adúlteros son aborrecidos,
Y cerca desto viven con gran cuenta
En no violar los maritales nidos;
Mas como deste mal algo se sienta,
Suelen tomar venganza los maridos
De los que les hicieron el afrenta.“

Dies sind zwar spärliche Belege, aber sie sind wertvoll durch den fehlenden räumlichen Zusammenhang beider Gebiete und erlauben den Schluß, daß wohl allgemein die Ausbildung einer Strafgewalt der Häuptlinge allenfalls ansatzweise vorhanden war. Das Nebeneinander von Strafe und Rache in Ancerma ist typischer Ausdruck für einen solchen frühen Übergang („cuando riñe uno con otro, no hay cárcel . . . , mas de quel cacique le riñe y el otro, si se puede vengar, se venga“, „Descr. Anc.“, S. 396).

Wenn man auch die Rache als von der Rechtsgemeinde gebilligten Ausgleichsakt als eine den Einzelnen aufgetragene Funktion des Gruppenlebens auffassen mag, war es zu einer Ausbildung der öffentlichen Strafe im engeren Sinne doch erst ansatzweise gelangt. Wo solche Ansätze vorhanden sind, tragen sie unverkennbar den Stempel einer bewußten Abschreckung: so tritt das Eingreifen des Häuptlings in dem von Ancerma überlieferten Falle gleichzeitig als Verhängung einer neuen Strafart, nämlich der abschreckenden Ehrenstrafe der Rüge auf.

Selbst wenn bezüglich der Rechtsmacht des Häuptlingstums Lücken der Überlieferung mitzuveranschlagen sind, behauptete doch in der Rechtsübung der Cauca-Stämme die Selbsthilfe noch den breitesten Raum, die als Rache nicht auf eine Abschreckung des Täters zielte, sondern auf Vergeltung für erlittenen Schaden gerichtet war. Eine Einwilligung des Verletzten in den ihm zugefügten Schaden war dabei durchaus möglich.

In einer solchen, nur erst auf Schadensvergeltung abgestellten Sühneordnung fehlte es an einer Herausbildung der psychologischen Schuld. Darum wird der „objektive“ Sinn der Ausgleichsakte auch dadurch belegt, daß jegliches Anzeichen einer Berücksichtigung des „inneren Tat-

bestandes“ fehlt, jegliche Nachricht also, die für eine Veranschlagung des „Bewußtseins der Rechtswidrigkeit“, des „Vorsatzes“ und der „Fahrlässigkeit“, des „Versuchs“, des „Rückfalls“ oder der „Reue“ spräche. Das Strafrecht der Cauca-Stämme war ganz auf eine Erfolgshaftung abgestellt, die einen tatsächlich verursachten Schaden zum Ausgangspunkte der Sühne nahm.

Nur eine scheinbare Ausnahme bildet die überlieferte Strafflosigkeit der Tötung und Verletzung bei Kampfspielen, wie sie anlässlich von Gelagen sowohl innerhalb einer Gruppe wie unter befreundeten Dörfern üblich waren. „Al que allí mataban no tenían pena ni les quedaba enemistad“ (Andagoya, S. 448; vgl. für Quimbaya: Cieza, S. 375, und für Pasto: Escobar, S. 53; vgl. auch Restrepo Tirado [Aborígenes], S. 87/88, [Quimbayas], S. 28, 29; für die von Restrepo Tirado [Quimbayas, S. 28, 29] behauptete Strafflosigkeit des Inzests [vgl. Escobar, S. 53] und des Ehebruchs bei Trinkgelagen der Quimbaya finde ich keinen Beleg). Die im Augenzeugenbericht Andagoya's einwandfrei überlieferte Strafffreiheit stellt indes nicht einen psychologisch gearteten Sonderfall dar, bei dem die Strafflosigkeit auf Umständen des Täterbewußtseins beruhte; daß man die Tötung und Körperverletzung im Kampfspiel nicht als Rechtsbrüche wertete, war vielmehr darin begründet, daß der Zweikampf als „objektiv“ anderer Tatbestand galt. Man könnte sogar an eine „Einwilligung“ jedes einzelnen und der ganzen Gruppe in den von vornherein veranschlagten möglichen Schaden denken. Auf keinen Fall stellt diese Besonderheit einen Ansatz zur psychologischen Verfeinerung der Auffassung vom Rechtsbruche dar, wie Restrepo Tirado (Quimbayas, S. 28) unter Anwendung moderner Anschauungen meint: „el hombre en su estado natural no era responsable de lo que hubiera hecho el hombre ebrio“.

Ebensowenig wie eine Bewertung der psychologischen Schuld werden in unseren spärlichen Quellen Anzeichen für einige andere hochkulturelle Rechtsneuheiten mitgeteilt. So fehlt jegliche Nachricht über eine Veranschlagung der „Teilnahme“, insbesondere der Beihilfe und der noch jüngeren Anstiftung. Auf das Konto der mangelnden Unterrichtung dürfte zu setzen sein, daß wir uns kein Urteil darüber bilden können, ob die herrschaftliche Entwicklung zu einer unterschiedlichen Behandlung der Stände, zu einer Ungleichheit vor dem Recht geführt hatte. Ebenso fehlen Aussagen über einen Spielraum des Ermessens und der Gnade. Daß wir nichts von der Behandlung solcher Fälle erfahren, in denen eine Häufung verschiedenartiger Rechtsbrüche vorlag (die sog. „Realkonkurrenz“, die ja auch in unentwickelteren Rechtszuständen möglich ist), beruht auf ungenügender Überlieferung.

Einen Fall von „Idealkonkurrenz“ stellt es dagegen dar, wenn ein und derselbe Rechtsbruch gegen eine gewohnheitsrechtliche Norm, die einen Akt der Selbsthilfe im Gefolge hat, gleichzeitig aber gegen ein obrigkeitliches Gebot verstößt: dies liegt in dem geschilderten Falle von Streitigkeiten in Ancerma vor, der ein Beleg dafür ist, daß die Idealkonkurrenz noch nicht im Sinne der ausschließlichen Durchsetzung des herrschaftlichen Rechtes entschieden war. Das Nebeneinander von Strafe und Rache, das später einer Unterdrückung der Selbsthilfe durch das staatliche Strafmonopol zu weichen pflegt, bedeutet vom Standpunkt der Idealkonkurrenz aus gesehen eine Lösung im Sinne der Häufung der beiderseitigen Strafen, der „Kumulation“.

Die fehlende Ausbildung eines Satzungsrechtes findet ihren klarsten Ausdruck darin, daß uns keine Gesetzeslisten überliefert sind, wie wir sie sonst als Schöpfungen des Königtums der frühen Hochkulturen kennen. Man denke an die Gesetzesreihen der inkaischen Könige oder gar an Ne-

zahualcoyotl II. von Tezcoco; selbst von den Dynasten der Muisca wissen wir die eine oder andere von ihnen verkündete Norm. Demgegenüber fehlte es in den Stammesherrschaften des Cauca-Tals anscheinend noch an jeder, sonst wohl auf uns überkommenen „Kodifikation“.

Ihr Nichtvorhandensein ist auch der wirkliche Grund dafür, daß in den teils doch ausführlichen Augenzeugenberichten (Cieza!) Mitteilungen über die Behandlung der Rechtsbrüche nahezu völlig fehlen. Ein fallweise zur Anwendung kommendes Gewohnheitsrecht war für die alten Autoren viel weniger leicht faßbar als ein formelhafter Gesetzeskatalog. So kommt es, daß wir auch über die gewohnheitsrechtliche Übung der Cauca-Stämme und selbst darüber, was alles bei ihnen ein Rechtsbruch war, so mangelhaft unterrichtet sind.

Ausdrücklich wird uns als Rechtsbruch nicht einmal die Tötung genannt. Sie ist indes ebenso als uralter Rachegrund anzunehmen wie der Ehebruch. Daß Tötung im allgemeinen als Rechtsbruch gewertet wurde, folgt überdies mittelbar aus der von Andagoya (S. 448) hervorgehobenen Tatsache, daß die Tötung im Kampfspiel keine Rache der Angehörigen nach sich zog. Zu den Rechtsbrüchen wider Leib und Leben (und gegen die Ehre) könnten wir die Sühnung von „Streit“ (also „Körperverletzung“ und wohl auch „Beleidigung“) zählen, worüber wir aus Ancerma hören („Descr. Anc.“, S. 396).

Von Rechtsbrüchen familienhaft-geschlechtlicher Art erfahren wir nur über den Ehebruch, der bei den Catío Anlaß zur Rache war (Castellanos, S. 507, danach bei Restrepo Tirado, Aborígenes, S. 80). — Unwahrscheinlich dagegen ist die von Coreal (S. 143/44) behauptete Strafbarkeit der Defloration: „On pretend qu'ils châtient severement celui qui viole une vierge.“ Es fehlt nicht nur an einer älteren Quelle dafür, sie stände auch zu der Nichtbewertung der Jungfräulichkeit bei den Cauca-Stämmen im Widerspruch. — Eine Bestrafung der Sodomie lehnt Cieza für Lile ausdrücklich ab (Cieza, S. 103; vgl. Oviedo, IV, S. 142, und Herrera, VI, S. 75); und Restrepo Tirado's Angabe (Aborígenes, S. 80): „Los Catíos le tenían reservadas penas severas“, wird durch die von ihm dafür angegebene Quelle nicht belegt: „cualquier otro pecado les es blando, pero sin culpa siempre del nefando“ (Castellanos, S. 507).

Unter den Eigentumsvergehen wird für Ancerma die Bestrafung des Diebstahls mitgeteilt („Descr. Anc.“, S. 395/96: „Cuando algun ladrón entre ellos hurta algo y lo vienen á saber, aquel á quien lo hurtó lo toman por esclavo y lo llevan á vender á otra tierra“; danach Friederici, S. 303).

Abgesehen von der unzweifelhaften Tötung werden also nur Streit, Ehebruch und Diebstahl als Rechtsbrüche genannt. Diese Spärlichkeit der übermittelten Tatbestände geht gewiß auf das Konto der fehlenden Überlieferung; dennoch ist es vielleicht kein Zufall, daß sich darunter keine einzige typisch hochkulturelle Errungenschaft findet! Es wird uns kein Tatbestand mitgeteilt, der nicht notwendig in einem privaten Schaden besteht und nur mittelbar eine Schädigung des Gemeinwohls bedeutet (wie die ausdrücklich abgelehnte, fortgeschrittenen Stadien der Hochkultur vorbehaltene Strafbarkeit der Sodomie), und wir erfahren von keinem Rechtsbruch, der seinem Tatbestand nach unmittelbar gegen den Staat und seine Einrichtungen gerichtet wäre; allenfalls käme hier die Strafbarkeit von Streitigkeiten unter dem Gesichtspunkte des Rechtsfriedens in Betracht, und es ist bezeichnend, daß gerade bei diesem Rechtsbruch erstmals ein richterliches Eingreifen der Häuptlingsmacht in Form der Rüge, neben der Rache, erfolgt („Descr. Anc.“, S. 396).

Die mangelnde Ausbildung gesetzter Verhaltensregeln hat ihr Gegenstück im Fehlen entsprechender Drohungen, die an den Täterwillen

gerichtet sind. Nicht zu erfassen ist deshalb auch eine Tendenz zu rigoroser Sühne, weil es noch an einem planmäßigen Abschreckungszweck des Ausgleichsaktes fehlt. In diesem Zusammenhang kann vermerkt werden, daß wir auch keine Belege für symbolische Strafen haben, während eine schon in frühen Kulturzuständen bezeugende Talion (oder Zufügung gleichen Schadens: „Auge um Auge . . .“) in der blutigen Vergeltung blutigen Schadens enthalten ist („Descr. Anc.“, S. 396).

Überblicken wir die uns erhaltenen Sühnen im einzelnen, so liegt der Keim zur späteren Todesstrafe und zu den von ihr abgeleiteten Körperstrafen in der blutigen Rache vor, welche uns für Ancerma bei Streit, also Körperverletzungen („Descr. Anc.“, S. 396), und für die Catío im Ehebruchsfalle überliefert ist (Castellanos, S. 507; danach Restrepo Tirado, Aborígenes, S. 80: „Los Catíos cedían al esposo ofendido el cuidado de su venganza“).

Eine Freiheitsstrafe in der späteren Form der Einsperrung war in Ancerma unbekannt („Descr. Anc.“, S. 396: „no hay cárcel ni manera de prision ninguna“). Dagegen wurde ihre Urform, der Ausschluß aus der Gemeinschaft, in Form der Versklavung und des Verkaufs nach außerhalb im Diebstahlsfalle geübt („Descr. Anc.“, S. 395/6; danach Friederici, S. 303).

Irgendeine Art von Vermögensstrafe, die bei der Entfaltung privater Habe wirtschaftlich denkbar wäre, war mangels einer fiskalischen Ordnung nicht bekannt. Im Falle der Versklavung schloß die Freiheitsstrafe den Verlust der Habe als „Nebenstrafe“ ein, ohne daß wir wissen, was damit geschah.

Zu den einzigen überlieferten Strafen der Rache und der Versklavung gesellt sich als typisch hochkulturelle Neuerung eine Ehrenstrafe in Form der öffentlichen Rüge, die in Ancerma der Häuptling zur Schlichtung von Streitigkeiten verhing („Descr. Anc.“, S. 396).

Auch ein Überblick über die Ausgleichsakte bestätigt also den tiefkulturellen Stand der Sühneordnung im Cauca-Tal. Zeugnis dafür ist das Fehlen der organisierten Todesstrafe und von Körperstrafen — die beide schon in altertümlichen Herrenkulturen zu mannigfachen Spielarten zu gelangen pflegen (vgl. die Muisca) —, das Fehlen dauernder oder zeitlicher Einsperrung und jeder Art von Vermögensstrafe, die auch nicht in ihrer Urform der Buße überliefert ist. Vielmehr spielt offenbar die private Vergeltung als blutige Rache noch die bedeutendste Rolle, was den altertümlichen Zustand der Sühneordnung unterstreicht. Der einzige Ansatz hochkultureller Art im Strafsystem ist die mit der Ausbildung des Häuptlingstums verbundene Ehrenstrafe des Tadels. Daß es sich hier um eine jüngere Strafart handelt, wird nicht nur durch den offensichtlichen Abschreckungszweck beleuchtet, sondern auch dadurch, daß das Nebeneinander von Rüge und Vergeltung der erste Ansatz zu einer Scheidung von Schadensvergeltung und Strafe im engeren Sinne war.

In Übereinstimmung mit dem unentwickelten Zustande herrschaftlicher Organisation, z. B. dem Fehlen einer staatlichen Konzentration, verharren auch Rechtsbruch und Sühne grundlegend noch in tiefkulturellen Anschauungen. Ansätze zu einem Satzungsrecht, geschweige denn zu einer, wenn auch nur mündlichen „Kodifikation“, waren kaum vorhanden, die Rechtsmacht der Häuptlinge anscheinend unentwickelt oder zum mindesten durch das altüberkommene Racherecht eingengt. Die Sühne selbst war durchaus Schadensvergeltung, in der eine abschreckende Ahndung subjektiver Schuld allenfalls unbewußt und keimhaft enthalten war. Selbsthilfe stand in der Rechtsdurchsetzung im Vordergrund; damit war auch die Möglichkeit einer Einwilligung in den Rechtsbruch gegeben. Unentwickelt waren alle Rechtsbrüche gegen die öffentliche Ordnung und ihre Einrichtungen selbst. Dementsprechend vermissen wir auch eine Neigung

zu drakonischer Sühne und vermissen im einzelnen „qualifizierte“ Todes- und Körperstrafen, Vermögensstrafen und die Freiheitsstrafe der Einsperrung, während die Rache in der Überlieferung dominiert.

Andererseits fehlt es nicht ganz an Ansätzen hochkultureller Art, und es ist lehrreich, hierbei zu erfahren, an welchen Neuerungen sich das herrschaftliche Strafrecht emporzuranken versucht. So stellen wir eine beginnende Strafgewalt der Häuptlinge als Eingreifen in Streitigkeiten aus dem Gesichtspunkt des Gruppenfriedens fest. In diesem Falle tritt nicht allein eine neue Strafart, die Ehrenstrafe, mit einem neuen Sühnezweck, dem der Abschreckung, auf, er schließt auch eine erste Scheidung von Schadenshaftung und Strafe im engeren Sinne ein. Keinen Anhaltspunkt haben wir dagegen für eine Herausbildung der Schuld. Die tatsächliche Durchsetzung der herrschaftlichen Ordnung ging also der psychologischen Verfeinerung voraus.

Es rechtfertigt sich damit die Vermutung, daß man zu den der Wiege des Herrentums am nächsten stehenden Völkern des Cauca-Tals vordringen mußte, um die Entstehungsgeschichte der hochkulturellen Sühneordnung bis an ihre Wurzeln zu verfolgen. Wenn fehlende Überlieferung auch eine ähnlich intensive Auswertung wie in anderen Gebieten verwehrt, läßt sich doch die Stellung der Cauca-Völker in der Rechtsgeschichte des amerikanischen Herrentums mit Sicherheit so bestimmen, daß sie gerade am Übergange von tiefkultureller zu hochkultureller Rechtsgesinnung standen. Die Muisca der kolumbianischen Ostkordillere hatten bereits einen großen Schritt darüber hinaus getan; und während wir im inkaischen Peru eine noch jüngere Phase der Entwicklung fassen, wurde die fortgeschrittenste Entfaltung doch ohne Zweifel im aztekischen Dreibund erreicht.

Angegebenes Schrifttum.

- Andagoya, Pascual: Relacion de los sucesos de Pedrarias Dávila en las provincias de Tierra firme ó Castilla del oro, y de lo ocurrido en el descubrimiento de la mar del Sur y costas del Perú y Nicaragua, escrita por el Adelantado . . . , in Colección de los viages y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, Tomo III. Madrid 1829.
- (Anonym): Descripcion de los pueblos de la provincia de Ancerma, in Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, Tomo III. Madrid 1865 (zitirt: „Descr. Anc.“).
- Castellanos, Juan: Elegias de Varones ilustres de Indias, in Biblioteca de Autores Españoles, Tomo IV. Madrid 1852.
- Cieza de Leon, Pedro: La Crónica del Perú, in Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXVI. Madrid 1853.
- Coreal, François: Voyages de . . . aux Indes Occidentales etc., Amsterdam 1722, Band II.
- Escobar, Jerónimo: Relation de . . . dans laquelle il rend compte . . . de l'état des pays qui forment le gouvernement de Popayan etc., in Ternaux-Compans, Recueil de documents et mémoires originaux sur l'histoire des possessions espagnoles dans l'Amérique, Paris 1840.
- Friederici, Georg: Die Ethnographie in den „Documentos inéditos del Archivo de Indias“, in Globus, Bd. 90, 1906.
- Herrera, Antonio: Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. Madrid 1726/30.
- Las Casas, Bartolomé: Apologética Historia de las Indias, in Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XIII. Madrid 1909.
- Fernandez de Oviedo y Valdés, Gonzalo: Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Madrid 1851/55.
- Posada-Arango, Andrés: Essai ethnographique sur les aborigènes de l'état d'Antioquia, en Colombie, in Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, II. Série, 1. Paris 1873.
- Restrepo Tirado, Ernesto: Estudios sobre los Aborígenes de Colombia. Bogotá 1892 (zitirt: Aborígenes).
- Los Quimbayas. Bogotá 1912 (zitirt: Quimbayas).
- Trimborn, Hermann: Der Rechtsbruch in den Hochkulturen Amerikas, in Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 51. Berlin 1936.

Melanesien und Indonesien.

Von

Felix Speiser.

Nach einem Vortrag gehalten am
Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie in Kopenhagen
August 1938.

Daß die Völker und Kulturen Ozeaniens aus Asien stammen, wird heute wohl von keinem Fachmanne mehr angezweifelt, ohne daß dadurch die Möglichkeit geringer kultureller Beeinflussung von Amerika her bestritten werden mußte.

Daß die heutigen Südseekulturen in der Südsee selbst ihre besondere Fazies entwickelt haben, sei es durch Degeneration, sei es durch Progression, ist ebenfalls wahrscheinlich.

Es handelt sich also nicht mehr darum, die Abtammung der Südseekulturen und ihrer Träger aus Asien zu beweisen, sondern um die Art dieser Abstammung: um das Wie, das Wann und das Woher.

Die Beantwortung dieser Fragen ist aber sehr schwierig, und dies ist vor allem begründet in der Natur des pazifischen Lebensraumes: wir haben es zu tun mit relativ kleinen, aber sehr zahlreichen Inseln, von denen die meisten in Sicht ihrer Nachbarinseln liegen, was eine Ausbreitung der Völker und Kulturen direkt angeregt haben muß, zumal in den ältesten Zeiten, als diese Inseln noch unbewohnt gewesen sein müssen, die Schiffahrtstechnik aber offenbar schon genügend entwickelt gewesen sein muß, um größere Meeresarme zu durchfahren. Auch unfreiwillige Verschlagungen sind sicherlich oft vorgekommen, so daß in bezug auf die Richtung und die Reichweite der Wanderungen sozusagen keine Hemmungen bestanden haben, abgesehen von einem allgemeinen Streben nach Osten, wo man wahrscheinlich Neuland zu finden hoffte.

Vergleichen wir damit die Verhältnisse in einem Kontinente, in dem die geographischen Bedingungen ganz bestimmt wegweisend wirken, und wo notgedrungen langsam wandernde Züge ihre Spuren hinterlassen müssen, so werden wir in bezug auf Kontinente von einem langsamen Fließen von Kulturen sprechen können, während für einen Archipel der Ausdruck Verspritzten passender scheint. Willkürlich können in Melanesien kleine Völkerguppen, Kulturkomplexe und einzelne Kulturelemente gewandert sein, Kulturelemente können am neuen Orte anscheinend willkürlich aufgenommen oder abgelehnt worden sein, zwischenliegende Inseln können berührt oder umfahren worden sein, so daß hier das argumentum ex absentia besonders wertlos scheint.

Darum hat die Aufhellung der Kulturgeschichte Melanesiens bis jetzt recht bescheidene Fortschritte gemacht.

Ein drastisches Beispiel für die Übertragung eines Kulturelementes in die Südsee scheint mir das Vorkommen des Blasrohres in Neu-Britannien zu sein: Es findet sich nur in einem engen Umkreise um Möwehafen und besteht aus einem bis 5 m langen Rohr, aus welchem über meterlange, schwere Pfeile höchstens 10 m weit in die Höhe geblasen werden können. Es handelt sich also um eine durchaus unzulängliche Jagdwaffe, die sich überhaupt nur da halten kann, wo Bogen und Lanzenwerfer fehlen. Ihre praktische Bedeutungslosigkeit wird auch durch ihre geringe Verbreitung bewiesen. Alle Geräte der Naturvölker entsprechen wenigstens einigermaßen ihrem Zwecke, was von dieser Karikatur eines Blasrohres wirklich nicht behauptet werden kann, und so wird dieses Blasrohr als selbständige

Erfindung der Melanesier nicht zu deuten sein, sondern als ein degenerierter Abkömmling eines indonesischen Blasrohres. Ist dies richtig, so müßten einst Indonesier in dem ausgezeichneten Möwehafen eingelaufen und durch sie die Melanesier mit dem Blasrohr bekannt geworden sein. Die Indonesier sind aus Möwehafen verschwunden: sie haben weder anthropologisch noch ethnographisch andere Spuren hinterlassen, als eben dieses absurde Blasrohr, mit dem man einen Vogel nur erlegen kann, wenn man ihm die Mündung des Rohres bis auf wenige Meter nähern kann. Es handelt sich hier also meiner Ansicht nach um eine Übertragung, und solche Übertragungen einzelner Kulturgüter können sich nun in Melanesien zu Tausenden von Malen ereignet haben, und das Ergebnis ist das isolierte Vorkommen eines Kulturelementes, weit entfernt von seinem Heimatsorte, ohne daß zwischen beiden Orten irgendwelche Wanderspurten nachzuweisen wären. Derartiges ist in einem Kontinente wegen der langsameren und an den Boden gebundenen Wanderung viel weniger leicht möglich. Daher kommt es, daß uns die Kulturgeschichte des mehr kontinentalen Neu-Guinea etwas weniger verschleiert ist, als die Inselmelanesiens: Durch Wirz wissen wir einiges von den Wanderungen der Marind, durch Holmes (*In Primitive New Guinea*, London 1924) etwas über die Geschichte der Maipua. Diese z. B. haben noch ziemlich deutliche Erinnerungen an frühere Wanderungen: Erinnerungen, welche sich bei einem Landwege viel zäher erhalten müssen, als bei ereignisloser Meerfahrt, während wir in Inselmelanesien auch bei den Küstenvölkern recht wenig Wandertradition nachweisen können.

Kulturhistorische Untersuchungen werden in Melanesien einstweilen vor allem an Hand der materiellen Kultur durchgeführt werden müssen. Einerseits ist uns die geistige Kultur noch viel zu wenig bekannt, um sie analytisch auswerten zu können, andererseits wandern geistige Kulturgüter (Mythen und Religion) noch leichter und hemmungsloser als materielle, ohne besonderer Träger zu bedürfen. Auch ist wohl auf geistigem Gebiete mehr als auf materiellem mit Konvergenz zu rechnen: wenn in der Somalehre, wie in Neu-Kaledonien, das Trockene mit dem männlichen, das Feuchte mit dem weiblichen Prinzip identifiziert wird, so kann dies sehr wohl auf physiologisch begründeter Konvergenz beruhen, und den Animismus z. B. im allgemeinen als monogenetisches Phänomen aufzufassen, wäre sicherlich falsch. Die vielen Mythen von anthropophagen Schlangen aber, die in Ostmelanesien vorkommen, werden wahrscheinlich aus dem Westen stammen, denn Schlangen von gefährlicher Größe kommen in Ostmelanesien nicht mehr vor, ihre Anthropophagie kann also kaum dort erfunden worden sein.

W. Schmidt (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker*, Denksch. d. Kais. Akad. d. Wissensch. Wien 1910) hat zwar den Versuch gemacht, indonesische und melanesische Mythologien miteinander zu vergleichen. Es hat sich dabei aber für unsere Zwecke nicht viel mehr ergeben, als der zu erwartende Nachweis allgemeiner Verwandtschaft der austronesischen Mythologien.

Zudem werden ihm wenige auf seinen astralen Deutungen folgen können.

Es wäre sehr erfreulich, wenn die astralen Deutungen, die leider von Peekel restlos aufgenommen worden sind, einmal wissenschaftlich begründet würden. So wie sie uns geboten werden, machen sie den Eindruck reiner Konstruktionen, zumal ja die vielen Formen, in welchen man den Mond auftreten läßt, wilder Phantasterei den weitesten Spielraum geben. Wohl kein Feldforscher hat in Melanesien eine lebendige Astralmythologie aufgefunden. Das will nicht sagen, daß sie einst nicht doch dort bestanden haben mag. Wo man aber nicht mit direkten Aussagen der Eingeborenen dienen kann, darf eine wissenschaftliche ernste Begründung für astrale Deutungen verlangt werden. Leider scheint sich im wissenschaftlichen Denken die Idee durchgesetzt zu haben, Melanesien besitze eine

wesentlich astral orientierte Mythologie. Wird dieses wissenschaftlich bewiesen, so wird kein Gelehrter sich hiergegen sträuben, aber erst dann.

Zweifellos wird die Linguistik der Kulturgeschichte einst die größten Dienste leisten, doch scheinen auch hier die Vorarbeiten noch nicht genügend weit vorgeschritten.

Das gleiche ist zu sagen von der Soziologie: es kann sich im Grunde ja nur um drei Elementarformen handeln: zwei unilaterale und eine bilaterale und ihre vielfältigen Mischungen. Auch da sind die vergleichenden und zusammenfassenden Studien noch nicht genügend weit vorgetrieben worden.

Daher wird, so sehr dies auch von gewissen Kreisen als rückständig bewertet werden mag, die materielle Kultur dennoch einstweilen als Grundlage von Kulturanalysen zu dienen haben, denn sie ist uns weitaus am besten bekannt und in ihr haben wir es mit absolut sicheren Tatsachen zu tun, solange positive Belege benutzt werden, negative Belege aber sind, sobald es sich nicht um sehr auffallende Kulturgüter handelt, ziemlich wertlos.

Wenn wir nun an unser Problem: Die Beziehungen Melanesiens zu Indonesien herantreten, so können wir die Anthropologie nicht außer acht lassen. Die Bezeichnungen: Papua und Melanesier sind früher unbedenklich für alle Melanesier gebraucht worden. Dann gebrauchte man das Wort Papua vor allem für die Bewohner Neu-Guineas. Als man dann den Unterschied zwischen den austronesischen und nichtaustronesischen Sprachen erkannt hatte, wurden die Träger der austronesischen Sprachen als „Melanesier“, die der nichtaustronesischen Sprachen als „Papua“ bezeichnet. Damit waren aber nur Sprachgruppen getrennt worden und von Eickstedt (Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, Stuttgart 1934, S. 652) schlägt mit Recht vor, das Wort Papua künftig nur noch im sprachlichen Sinne zu benutzen. Zu anthropologischem Gebrauche schlägt er vor, für die „Papua“ den Ausdruck „Neo-Melaneside“ und für die „Melanesier“ den Ausdruck „Palae-Melaneside“ zu verwenden. (Diese Bezeichnungen scheinen mir nicht vorteilhaft, da durch sie entwicklungsgeschichtliche Wertungen eingeführt werden, die, wie mir scheint, noch nicht gesichert sind, doch sollen im folgenden die Bezeichnungen von Eickstedts beibehalten werden.)

Mit der Aufstellung dieser zwei Typen, die sich vielfach miteinander gemischt haben und die dann noch von Polynesiden, Palaemongoliden und vielleicht auch von Australiden beeinflusst worden sind, glaubt von Eickstedt das Rassenwirrsal Melanesiens auf seine Elemente hin gesichtet zu haben.

Ganz im großen gesehen, wird man sich zunächst mit dieser Einteilung von Eickstedts abfinden können. Aber es lassen sich innerhalb seiner großen Gruppen eine lange Reihe wohl definierter Typen erkennen, so daß es doch fraglich erscheint, ob mit den zwei einzigen Hauptgruppen von Eickstedts auszukommen sei.

Leider versagen unsere anthropometrischen Kenntnisse Melanesiens einstweilen für eine Rassenanalyse: es liegen wohl viele Messungen vor, aber sie sind wegen der Verschiedenheit der angewandten Meßmethoden nicht durchaus vergleichbar, es sind auch noch sehr viele und wichtige Messungen ausstehend, und dies mag ein Grund sein, warum eine Rassenanalyse auf anthropometrischer Grundlage, so viel mir bekannt, noch nie ernsthaft versucht worden ist. Es ist von Eickstedt beizustimmen, daß wir einen „Palaemelanesiden“ Typus haben, der zweifellos primitiv ist, ob aber die „Neomelanesiden“ progressiver sind, scheint mir noch nicht festzustehen. Auch ist zu bemerken, daß wir alle Übergänge von

den Palae- zu den Neomelanesiden finden können, und weiterhin ist zweifellos mit einem weiteren, wie mir scheint, grundlegenden Elemente, den „Buka“ zu rechnen, die weit in Melanesien verbreitet sind und die bisher von der Anthropologie eigentlich übersehen worden sind. Dann treten viele „Aufgehellte“ auf, die nicht auf Mischung der Melanesier mit Polynesiern zurückgeführt werden können, so daß also mit einer hellen, nicht polynesischen Mischungskomponente gerechnet werden muß. Als letztes Element wären die Pygmäen zu nennen. Ich habe schon in meiner Arbeit über die Kleinwüchsigen in Santo (Naturforschende Gesellschaft Basel, 1928) den Beweis versucht, daß es sich hierbei nur um eine Bergvarietät der großwüchsigen Palaemelanesiden handle, also nicht um ein selbstständiges Rassenelement, so daß ich sie hier nicht als solches in Betracht ziehen kann. Sicherlich sind aber jungmalaiische Elemente sehr stark in gewissen Gebieten Melanesiens nachzuweisen.

Wir hätten es also zu tun mit Palaemelanesiden, Neomelanesiden, Buka, Aufgehellten, mit Mischungen dieser vier Elemente und deren weitere Mischung mit Polynesiern und Jungmalaien, und dies stellt die Frage nach dem relativen Alter dieser Völker in Melanesien. Als ältestes Element werden wir sicher die Palaemelanesiden ansehen dürfen. Es ist der grobe, untersetzte, breitgesichtige, groß- und stumpfnasige Typus mit sehr dunkler Haut, starker Körperbehaarung und hoher Dolichocephalie. Er tritt in vielen Lokalvarianten auf. Ihre Spuren tauchen auf im östlichen Indonesien — man hat sie sogar im östlichen Hinterindien finden wollen — dann finden wie sie an der Nordküste von Neu-Guinea und auch die neuentdeckten Stämme im Inneren scheinen mir, nach den Bildern zu schließen, vorwiegend palaemelanesid. Neu-Britannien wird von ihnen hauptsächlich bewohnt, und in den Baining treffen wir sie fast rein. Ebenso sind die Ussiai in den Admiralitäts-Inseln palaemelanesid, wie auch die Bewohner des mittleren und östlichen Neu-Irland. Sie sind in den Bergen der östlichen Salomonen zu Hause, in den Santa Cruz-Inseln und ebenso in den westlichen Inseln der Banks-Gruppe und der Neuen Hebriden und dann wiederum sehr rein in Neu-Kaledonien. Nicht zu vergessen ist, daß wir die Tasmanier zu den Palaemelanesiden zu rechnen haben.

Mehr oder weniger stark finden wir Palaemelanesiden auch im Süden von Neu-Guinea, so daß wir sagen können, sie seien in ganz Melanesien zu finden, auch unter neo-melanesiden Völkern (östliche Nordküste von Neu-Guinea). Es handelt sich also um ein grundlegendes Rassenelement Melanesiens.

Auf Grund der Tatsachen bei den Tasmaniern müssen die Palaemelanesiden als Palaeolithiker nach Melanesien gekommen sein.

Die „progressiveren“ Neolemanesen: der schlankere Typus mit weniger dunkler Hautfarbe, der typischen Judenphysiognomie (Papua-Typus) und geringerer Dolichocephalie, hätten nach von Eickstedt ihre Heimat vor allem in Neu-Guinea, fänden sich aber auch westlich noch bis Timor-Laut (von Eickstedt: Timor-Laut, Ceram, Aru, Buschan, S. 700: Kei, Ambon, Ceram-Laut, SW- und SO-Inseln, W-Timor, Flores, Wetar). Das Hauptwohngebiet ist zweifellos Neu-Guinea, und zwar das südliche. Sie sind die Bewohner der dortigen großen Flußtäler und Estuarien. Viel weniger stark sind sie vertreten nördlich des großen Zentralgebirges: am Sepik, und ihren Einschlag bei den neuentdeckten Inlandstämmen möchte ich gering anschlagen. Sie sind als schwächere Komponente an der Nordküste Neu-Guineas zu finden, dort immer gemischt mit den Palaemelanesiden und in den letzten Generationen sind sie auch an der Südküste Neu-Britanniens ostwärts gewandert, wohl infolge der dortigen Entvölkerung durch Flutwellen und Epidemien in den 80er Jahren. Sie

fehlen aber durchaus im übrigen Inselmelanesien. Es liegt also eine Form vor, deren eigentlicher Wohnsitz das südliche Neu-Guinea ist. Wo es sich um reine Neo-Melaneside handelt, sprechen sie alle auch Papuasprachen, aber umgekehrt werden auch Papuasprachen (d. h. nicht austronesische Sprachen) da gesprochen, wo wir es zweifellos nicht mit Neomelanesiden sondern mit Palaemelanesiden zu tun haben: Baining, Inneres einiger Salomonen-Inseln.

Von Eickstedt (S. 655) meint, daß der Judentypus der Neomelanesiden entstanden sei durch die Kreuzung einer Bevölkerung mit hoher und schmaler Nase mit einer anderen mit niederer und breiter Nase (Palaemelaneside). Dies führt zur Frage, welches Element denn diese hohe Nase gebracht haben könnte. Ich glaube, daß dies die Australiden gewesen sein müssen, denn ein anderes hochnasiges Element gibt es im Bereiche Austronesiens nicht. Unter den Australiern, besonders den nördlichen, finden sich sehr viele Individuen mit hohen und breiten Nasen, neben solchen mit niederen und breiten (vgl. z. B. Spencer und Gillen: *Native Tribes of Central Australia*, Abb. 8 u. a.). Wir müßten dann annehmen, daß die Australier auf ihrer Wanderung nach Australien in einem starken Teilzuge nach dem südlichen Neu-Guinea gelangt sind, wo sie sich mit den dortigen Palaemelanesiden gemischt und den Neomelanesidentypus hervorgebracht hätten, der sich eben bis heute noch am reinsten an der mittleren und westlichen Südküste Neu-Guineas findet. Nachdem also palaeolithische Palaemelaneside das südliche Neu-Guinea, Australien und Tasmanien, wohl auf dem Landwege bevölkert hätten, wären palaeolithische Australide eingewandert, hätten die Tasmanier aus Australien verdrängt und die Tasmanier selbst vom Reste der Palaemelanesiden abgeschnürt und durch Mischung mit den Palaemelanesiden des südlichen Neu-Guinea die Neomelanesiden erzeugt.

Wenn wir nun die Palaemelanesiden als Palaeolithiker ansehen — was wir tun müssen, wenn wir sie mit den Tasmaniern als verwandt betrachten, so können die Palaemelanesiden damals Inselmelanesien noch nicht besiedelt haben, denn das Palaeolithikum ist in Inselmelanesien bis jetzt noch nicht nachgewiesen, ebensowenig an der Nordküste von Neu-Guinea. Daß das Palaeolithikum in Neu-Kaledonien und den Neuen Hebriden fehlt, scheint mir sicher, denn in beiden Inselgruppen ist systematisch danach gesucht worden (Sarasin, Speiser). Auch aus den anderen Gebieten hätten palaeolithische Spuren sich finden lassen müssen, wenn das Palaeolithikum dort bestanden hätte, da ja die melanesischen Inseln, wie die Nordküste Neu-Guineas schon lange von Weißen, Forschern wie Laien, besucht worden sind. Jedoch mußte nach unserer Ansicht sich das Palaeolithikum an der westlichen Südküste Neu-Guineas finden lassen, und dafür scheint mir die Möglichkeit immerhin vorhanden: dieses Gebiet ist von Forschung wie Kolonisation bis jetzt noch recht wenig berührt worden, zudem können sich palaeolithische Relikte dem vorwiegenden Schwemmboden leicht der Beobachtung entziehen. Im übrigen kann, wegen kultureller Gemeinsamkeiten zwischen Süd-Neu-Guinea und Australien (Churinga, Lanzenwerfer usw.) an einer Berührung Süd-Neu-Guineas durch australische Wanderzüge kaum gezweifelt werden.

Schwerer spricht gegen meine Ansicht, daß in den östlichen Salomonen, in Malaita, Ugi, Ulawa, San Cristoval palaeolithische Beiklingen und Lanzenspitzen gefunden worden sind (Ivens und Harrison, *J. Anthr. Inst.* 1931). Allein hier ist zu bemerken, daß es sich zweifellos um Fortleben einer alten Technik handelt. Offenbar findet sich in diesen Inseln besonders geeigneter Silex, und es wäre ja überraschend, wenn die dortigen Eingeborenen, die, wie alle Naturmenschen jegliches taugliche

Material auszunutzen verstehen, sich nicht auch den Silex zunutze gemacht haben würden.

Deswegen kann man nicht von Palaeolithikum sprechen, wie es ja auch niemand einfallen wird, die Admiralitäts-Insulaner wegen ihrer Herstellung palaeolithischer Klingen aus Obsidian, als Palaeolithiker zu bezeichnen. Es wird also zuerst tatsächlich rein palaeolithische Besiedlung der genannten Inseln nachzuweisen sein, bevor die heutige Benutzung palaeolithischer Klingen als Beweis angenommen werden kann, und es handelt sich hier sicherlich nur um ein Fortleben palaeolithischer Technik, wohl auf Grund des Fehlens von gutem Materiale für geschliffene Steinbeile.

Nun haben sich also im Süden Neu-Guineas die Australiden mit den Palaemanesiden gemischt, und es sind die Neomanesiden an der Südküste Neu-Guineas entstanden; diese waren immer noch palaeolithisch, höchstens mesolithisch, eine Ansicht, die auch Heine-Geldern ausspricht (Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier, *Anthropos* 1932, 603), auf Grund ganz anderer Überlegungen.

Heine-Geldern läßt dann die Walzenbeilleute kommen, welche gebracht hätten: papuanische Sprachen, Zweiklassensystem, Plankenboot, Wulstkeramik und anderes (ebenda), und welche eine mongolide oder europäide Bevölkerung gewesen wären, die aus Norden über Formosa und die Philippinen gekommen wäre.

Nun erst kann, da das eigentliche Palaeolithikum in Inselmelanesien fehlt und da wir dort ausschließlich, wie in ganz Melanesien das Walzenbeil haben, die Ausbreitung der nun neolithisierten Palaemanesiden über Inselmelanesien erfolgt sein.

Anthropologisch stellt sich nun die Frage, wer die Träger dieser Walzenbeilkultur gewesen sein mögen. Wenn Heine-Geldern von mongolider oder europäider Völkerschaft spricht, so werden wir aus anthropologischen Gründen wohl beides ablehnen können, dagegen ist die Einwanderung einer weiteren melanesiden Bevölkerung durchaus annehmbar: diese hätte sich, was bei der tatsächlichen Übertragung ihrer Walzenbeilkultur auf die Palae- und Neomanesiden unvermeidlich war, sehr stark mit diesen in Neu-Guinea gemischt und wäre, meistens gemischt als tüchtige Seefahrerbevölkerung (Plankenboot) als erster Siedler in Inselmelanesien eingedrungen.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß die ersten Wanderwellen der neolithisierten Melanesier, also diejenigen, welche am weitesten gelangt sind, die Neu-Kaledonier, die dunklen Bewohner der Neuen Hebriden, die Baining und andere, ihrem Typus nach dem unvermischten Palaemanesiden (Tasmanier) am nächsten stehen, wie die inselmelanesischen Inlandbewohner überhaupt. Größere oder geringere Mischung mit den Walzenbeilleuten hätte dann eben den sehr vielfältigen Typus der Palaemelaniden hervorgerufen.

Aber: wer waren rassistisch diese Walzenbeilleute? Ich möchte in ihnen die Buka erblicken. Es sind jene rabenschwarzen, mittelgroßen Menschen, welche in vielem den Palaemanesiden ähnlich sind, die aber doch entschieden progressivere Züge aufweisen, bei denen man neben dem auffallend schwarzen Pigment oft Adlernasen finden kann, aber niemals die Judennasen und die schweren Lippen der Neomanesiden. Ihr ganzer Typus hat etwas ausgesprochen weibliches, und auffallend sind die stark entwickelten Brustwarzen der Männer. Das Zentrum ihres Vorkommens sind die westlichen Salomonen, bis nach Neu-Georgien, doch bilden sie ein starkes Mischungselement der Ussiai und der Manus in den Admiralitäts-Inseln, und sie kommen stark vor in Neu-Hannover, wie auch im mittleren und östlichen Neu-Irland, sehr rein in Nissan, Buka und Bou-

gainville. In Neu-Britannien sind sie nicht nachzuweisen, wohl aber an der östlichen Nordküste von Neu-Guinea und am Sepik. Aber dort immer nur in einzelnen Individuen unter den Palae- und Neomelanesiden. Darum kann man Thurnwald nicht zustimmen, wenn er sie (Z. Ethnol. 1910 S. 101) als die „echten“ Salomonier bezeichnet. Es ist nun auffallend, daß eben da, wo die Buka rein vorkommen, auch das Plankenboot sich erhalten hat und auch die Wulstkeramik. Aber weitere Kulturelemente sind ihnen einstweilen nicht zuzuweisen, denn die dort auftretende Kremation kommt auch inland Neu-Guinea vor, die Meerbestattung an mehreren Orten, der Upi auch in Neu-Kaledonien. Wir sehen, daß diese Rasse, denn um eine sehr wohl charakterisierte Rasse handelt es sich, kulturell nicht mehr einheitlich auftritt, denn viele ihrer Kulturelemente sind eben von den Palaemelanesiden aufgenommen und weiter verbreitet worden. Daß die Buka das Walzenbeil gebracht haben, wird auch wahrscheinlich gemacht durch das Auftreten seltsamer Steinbeilformen (Blackwood: *Both Sides of Buka-Passage*, Oxford 1935, S. 403) in Bougainville, was doch wohl darauf zurückzuführen ist, daß die Buka eine besondere Geschicklichkeit in der Steinbehandlung hatten.

So gesehen, ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß erst die Walzenbeillleute die papuanischen Sprachen gebracht haben, wie Heine-Geldern glaubt (a. a. O. 603), vielmehr dürfen wir annehmen, die Papuasprachen seien eben die Sprachen der Palaemelanesiden und Australiden gewesen, sonst müßten wir doch wohl im ganzen Walzenbeilgebiete Papuasprachen herrschend finden, vor allem müßten die Buka papuanisch sprechen. (Rivet: *Le Groupe Océanien* Bull. d. 1. Soc. Linguistique de Paris 1927, möchte ja auch sogar die Australier der austrischen Sprachgruppe zuweisen und damit eine ozeanische Sprachgruppe bilden.) Die Walzenbeillleute sind, im Gegensatz zu den Palaemelanesiden und Australiden nicht der Südküste Neu-Guineas, sondern der Nordküste entlang gewandert, und dies würde erklären, daß rassenmäßig und sprachlich die Neomelanesiden (Papua) sich im Süden Neu-Guineas am reinsten erhalten haben. Aber: das Walzenbeil und die neolithische Kultur der Einwanderer hätten sich eben überall durchgesetzt.

Man wird sich jedoch fragen müssen: wieso kommt es, daß, wenn die Walzenbeillleute erst Bewegung in die bis dahin in Neu-Guinea eingepferchten Palae- und Neomelanesiden gebracht haben, wir doch papuanische Sprachen in Inselmelanesien finden können? Da wird zu antworten sein, daß eine höhere materielle Kultur, wie sie das Neolithikum gegenüber dem Palaeolithikum darstellt, leichter aufgenommen wird, als eine neue Sprache und daß eben neolithisierte Palaemelaneside sprachlich sowohl wie rassisch sehr wenig beeinflusst, mit dem neuen Plankenboote nach Inselmelanesien vorgestoßen sind, wie ja auch die Buka, als ein rassisch von den Palaemelanesiden wenig beeinflusster Zweig der Walzenbeillleute nach den West-Salomonen gelangt sind.

Nun sind viele Teile Inselmelanesiens stark aufgehellert worden: die Bewohner der nordöstlichen Neuen Hebriden, der Banks-Inseln, von San Cristoval usw. Sie fallen neben den dortigen Palaemelanesiden auf durch ihre deutlich hellere Hautfarbe, ihre schlankere Gestalt, durch die schmalen Gesichter mit fein geschnittenen Adlernasen und durch aufge-lockertes Haar. Wir finden große helle Bevölkerungen zwar auch in Nord-Neu-Irland, in den Ost-Mengen an der Jacquinet-Bucht von Neu-Britannien (die wahrscheinlich eine Kolonie der Nord-Neu-Irländer bilden). Hell sind die Matankol und Paluan in den Admiralitäts-Inseln, nicht dunkel sind die Massim und an der Nordküste Neu-Guineas hellt sich der Typus auf, je mehr wir uns Indonesien nähern. Alle diese zuletzt

genannten Typen sind aber nicht gleichzusetzen mit den „Aufgehellten“, denn es handelt sich bei ihnen um einen schweren, breitgesichtigen Typus, während die „Aufgehellten“ eben grazil sind.

Es wird ja meistens angenommen, daß die Aufhellung bewirkt worden sei durch Mischung mit Polynesiern. Für einige Gebiete ist dies sicherlich richtig, z. B. für Tanna, auch kulturelle und sprachliche Tatsachen erhärten dies. Aber eben: wo wir mit polynesischem Einfluß sicher rechnen können, ist ein schwerer, breitgesichtiger Typus entstanden, ganz verschieden von dem Typus der „Aufgehellten“. Es muß sich bei den Aufgehellten also um eine besondere Varietät des Melanesiers handeln, oder um eine Mischung mit einer hellen, nicht polynesischen Komponente. Das letztere muß der Fall sein, denn wir werden sehen, daß die Aufgehellten sich finden gerade im Gebiete der Megalithkulturen und daß in diesen Kulturen die Tradition noch lebendig ist von den „Ambat“, welche allerlei Kulturgüter gebracht haben und welche hellhäutig und hellhaarig gewesen sind.

Andere Aufhellungen sind zustande gekommen durch den Einfluß Jungmalaiischer Immigranten, wobei eben an die Admiralitäts-Inseln zu denken wäre, an die dortigen Paluan, welche Bühler (Versuch einer Bevölkerungs- und Kulturanalyse auf den Admiralitäts-Inseln, Z. Ethnol. 1935 als gelb, wie Süd-Chinesen, mit manchmal straffem Haar schildert, an die Massim und Motu, bei denen z. B. die festen Halbkugelbrüste der Frauen den malaiischen Einschlag deutlich erkennen lassen. Dort ist ja auch der ethnologische Einfluß durchaus klar.

Über polynesische Beeinflussung haben wir schon gesprochen.

Das anthropologische Bild würde sich also folgendermaßen darstellen:

1. Wir haben eine palaeolithische, palaemelaneside Bevölkerung in Neu-Guinea, Australien und Tasmanien.
2. Von Westen her wandert eine mesolithische, australide Bevölkerung auf dem Landwege in Süd-Neu-Guinea ein und schnürt die Tasmanier von den nördlichen Palaemelanesiden ab. Ihre Mischung mit diesen in Süd-Neu-Guinea ergibt die Neomelanesiden.
3. Es kommen die Träger der neolithischen, wohl austronesisch sprechenden Walzenbeilkultur: wahrscheinlich sind es die Buka. Ihre Mischung in verschiedenen Proportionen mit den Palaemelanesiden ergibt die Melanesier, die neolithisiert nun erst Inselmelanesien besiedeln. Reine Walzenbeilleute finden wir in den Salomonen usw. Auch die Neomelanesiden werden neolithisiert.
4. Diese Melanesier werden an einigen Orten durch die Megalithleute aufgehellt.
5. Polynesier scheinen rassisch wie kulturell wenig Spuren in Melanesien zurückgelassen zu haben.
6. Verschiedene jungmalaiische Ströme kommen nach Melanesien, vor allem nach Nord-Neu-Irland, nach den Admiralitäts-Inseln und dem Osthorn Neu-Guineas.
7. Pygmäen gibt es als selbständige Rasse nicht.

Sprachliches.

Die Schlüsse, zu welchen wir auf anthropologischer Grundlage gekommen sind, haben wir mit den Ergebnissen der Linguistik in Beziehung zu setzen.

Wir haben schon von Rivets Forschungen gesprochen, nach welchen sich das Australische an die Mon-Khmer-Sprache, d. h. also an eine austroasiatische Sprachgruppe anschließen läßt. Rivet will daher eine

ozeanische Sprachgruppe bilden, welche die austroasiatischen, austro-nesischen und australischen Sprachen umfassen würde. Dazu ist nach Rivet vielleicht auch das Tasmanische, also eine Sprache der Palaemelanesisden zu rechnen. Auch im Papuanischen findet Rivet viele Worte der ozeanischen Gruppe, doch ist er nicht sicher, ob es sich dabei nur um spätere Entlehnungen aus dem Melanesischen handle. Wenn Rivets Ansichten richtig sind, dann bestünde also eine ursprüngliche Verwandtschaft der palaemelanesisden mit den australischen und vielleicht mit den papuanischen Sprachen, und dadurch fände unsere Hypothese von der Entstehung der Neomelanesisden aus einer Mischung palaemelanesisder mit australider Bevölkerung eine erfreuliche Stütze.

Wir dürfen dann auch schließen, daß die Papuanischen Sprachen alle unter sich verwandt sind, und daß ihre große Verschiedenheit auf langer Isolierung der einzelnen ethnischen Gruppen beruht, ferner, daß die papuanischen Sprachen die ursprünglichen Sprachen der Palaemelanesisden gewesen sind. Dies scheint auch darum der Fall gewesen zu sein, weil wir im östlichen Indonesien Papuasprachen finden, die sich dort erhalten haben, weil die letzten palaemelanesisden Siedlungen durch die späteren, nach Osten drängenden Walzenbeilleute zusammengedrängt worden sind.

Wenn nun die Zentren der Papuasprache von Neomelanesisden bewohnt werden (Süd-Neu-Guinea), so beruht dies auf der schon im anthropologischen Teile besprochenen Umwandlung der dortigen Palaemelanesisden durch Australide zu Neomelanesisden, die ja beide ozeanische Sprachen gesprochen haben. Inland Neu-Guinea wird gleichfalls papuanisch gesprochen, doch ist der Typus der dortigen Bevölkerung durchaus nicht stark neomelanesisd. Weiterhin findet man Papuasprachen, also nicht-melanesische Sprachen, in den keineswegs neomelanesisden Gebieten Inselmelanesiens: in den Admiralitäts-Inseln, bei den Baining, in Süd-Neu-Irland, im Inneren der meisten Salomonen-Inseln, in Russel- und Sawo-Inland. Wir sehen also, daß die Papuasprachen keineswegs an die Neomelanesisden gebunden sind und daß ihre Bindung an diese in Neu-Guinea eben nur dadurch zustande gekommen ist, daß die dortigen Palaemelanesisden zu Neomelanesisden umgewandelt worden sind. Ferner stellen wir fest, daß in Inselmelanesien die Papuasprachen sich mit den wenigen Ausnahmen von Sawo und Russel immer nur im Inneren der Inseln finden lassen, so daß mit großer Sicherheit gesagt werden kann, daß in Inselmelanesien die Papuasprachen älter sind als die melanesischen Sprachen. Wir dürfen daraus schließen, daß die Papuasprachen diejenigen der Palaemelanesisden gewesen und daß die melanesischen Sprachen von den Walzenbeilleuten gebracht worden sind. Wenn sowohl Palae- wie Neomelanesisde von diesen alle das Neolithikum aufgenommen haben, so haben doch nicht alle die melanesische Sprache aufgenommen und Inselmelanesien wäre besiedelt worden nach Ankunft der Walzenbeilleute von neolithischen Gruppen, teils mit papuanischen, teils mit melanesischen Sprachen. Die ersten melanesischen Immigranten in Inselmelanesien, wie die Baining, hatten die melanesische Sprache noch nicht angenommen.

Entsprechend der Verbreitung der melanesischen Sprachen müssen die Walzenbeilleute (Buka) im Gegensatz zu den Palaemelanesisden und Australiden der Nordküste von Neu-Guinea entlang gewandert sein, und nur dort haben sie ihre Sprache durchsetzen können, aber ihr kultureller Einfluß hat sich über ganz Melanesien erstreckt und durch ihn ist Bewegung in die Masse der Bewohner Neu-Guineas gekommen: einige erste Gruppen sind noch mit ihren Papuasprachen ausgewandert, reine Walzenbeilleute sind dann nach den Salomonen gekommen (Buka), melanesierte

Wellen sind später gefolgt und haben die noch papuanischen Gruppen ins Innere vertrieben, und reine, aber melanesierte Palaemelaneside haben als erste die Neuen Hebriden und Neu-Kaledonien besiedelt, in dem Stadium, das ich als „Ur“-Kultur bezeichnet habe (Z. Ethnol. 66 [1934] S. 148 ff.).

So scheint es mir am besten möglich, die papuanische, melanesische und neolithische Besiedlung Inselmelanesiens mit den bis jetzt bekannten Tatsachen in Einklang zu bringen.

Von allergrößter Wichtigkeit wäre es, den ursprünglichen Kulturbesitz der Walzenbeilleute kennenzulernen. Leider wissen wir einstweilen darüber nicht viel mehr, als was Heine-Geldern ihnen zuweist, und dies ist nicht viel. Vielleicht ist es aber eben der Bestand meiner „Ur“-Kultur.

Ray (Melanesien Island-Languages, Cambridge 1926) meint, daß das Melanesische zuerst in sehr vielen Varianten aufgetreten sei, und dies ist durchaus wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß es durch die Melanesierung vieler verschiedener Papuasprachen entstanden ist. Es sei dann erst durch indonesische Einflüsse einigermaßen vereinheitlicht worden. Als Gebiete, wo sich das Indonesische noch heute besonders stark erkennen läßt, nennt er die zentralen und östlichen Salomonen, Mota in den Banks-Inseln, die nordöstlichen Neuen Hebriden, Nguna und die Maskelynes. Dies sind nun aber gerade die Gebiete, wo wir die „Aufgehellten“ feststellen können, so daß also alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß die „Aufhellung“ durch eine indonesische Immigration zustande gekommen ist.

Wenig Indonesisches findet Ray außer in den papuanischen Gebieten in Neu-Kaledonien und den Loyalty-Inseln, also gerade da, wo wir den Palaemelanesiden am reinsten finden und wo gar keine Aufhellung festzustellen ist (die Aufhellung der Loyalty-Insulaner beruht auf polyneesischem Einschlag).

Wir werden mit Sicherheit diese indonesische Immigration für jünger ansehen dürfen, als die der Walzenbeilleute, und, wie schon gesagt, diese Immigranten können nicht stark mongolid gewesen sein, denn sie haben eben die schmalen Gesichter mit den feinen Adlernasen gebracht und keine mongolid breiten Gesichter. Wo wir diese Immigranten heute aber rein im Westen zu suchen haben, ist noch ganz unklar.

Ethnologie.

Wir haben nun zu versuchen, die ethnologischen Verhältnisse mit den anthropologischen und linguistischen in Einklang zu bringen.

Ein kurzer Überblick über die bisherigen Arbeiten und Hypothesen kann nicht umgangen werden.

Kleinere Versuche beiseite lassend, wäre die Kulturhistorische Schule zu nennen.

Als erster hat Graebner in seinem berühmten Aufsatz (Z. Ethnol. 1905) versucht, die Kulturen Ozeaniens zu analysieren, und dabei hat er seine bekannten Kulturschichten aufgestellt. Er ging von der Vorstellung aus, daß einige Kulturen sich als geschlossene Schichten über die Südsee geschoben hätten. Die ältesten wären am weitesten gelangt, und sie hätten sich an der Peripherie noch am reinsten erhalten. Diese Ansicht ist nachher von der Wiener Schule mit Leidenschaft aufgegriffen und dabei allerdings stark modifiziert worden.

So bewundernswert Graebners Leistung gewesen ist, und so wenig man von einem ersten Versuche endgültige Ergebnisse verlangen kann, so zeigt sich doch, daß gegenüber den Tatsachen Graebners Aufstellungen

sich heute nicht halten lassen. Viel daran schuld trägt die damals noch ungenügende Kenntnis der materiellen Kultur Melanesiens. Graebners Zweck war ja wohl in erster Linie, seine Auffassung der Kulturschichten und seine Arbeitsmethode an einem Beispiele praktisch darzustellen. Heute wird man, selbst wenn man sich auf den Boden der Kulturschichten stellt, deren Zusammensetzung für die Südsee, auch in der Wiener Fassung, nicht mehr gelten lassen können: es gibt allzu viele „Ausnahmen“. Es muß auf neuer Basis gearbeitet werden.

Einen zweiten Versuch im großen hat Rivers gemacht mit seiner „History of the Melanesian Society“ (Cambridge 1914). Wenn er auch vor allem das östliche Melanesien behandelt hat, so hoffte er doch damit auch die Kulturgeschichte ganz Melanesiens aufhellen zu können. In seiner Auffassung der Kulturschichten steht er Graebner sehr nahe, nur sieht er den Kulturkontakt anders an als Graebner. Mit Recht vergleicht Rivers den Unterschied zwischen Graebners und seiner Auffassung mit dem Unterschied zwischen Physik und Chemie. Wenn im Bereiche der Physik die Materie in ihrer stofflichen Zusammensetzung gleichbleibt, so entstehen im Bereiche der Chemie durch Kontakt mehrerer Stoffe vollständig neue Substanzen. So hält es Rivers nun auch für möglich, daß durch Berührung zweier Kulturen völlig neue Kulturelemente entstehen können, während Graebner, jedenfalls in seinen ersten Arbeiten an stets gleichbleibende Kulturelemente gedacht hat. Daß Rivers Auffassung die richtige ist, daß durch Kulturkontakt tatsächlich neue Kulturelemente entstehen, steht außer Zweifel, und bei allen derartigen Untersuchungen ist ja auch im Auge zu behalten, daß die Kultur, als biologisches Phänomen, wie alles Lebende beständiger Veränderung unterworfen ist. Rivers baut vor allem auf der Soziologie auf, worin ihm wohl nur wenige folgen können, auch basiert er allzusehr nur auf Material aus dem östlichen Melanesien, sonst hätten ihm Entgleisungen, wie seine Hypothese von der Entstehung der Geheimen Gesellschaften, nie passieren können. Endlich sind auch seine Kulturschichten (Hockerbestattungs-, Betel- und Kawaleute usw.) nicht zufriedenstellender als die Graebners, und die Schichten beider Forscher lassen sich auch nicht zur Deckung bringen, was doch der Fall sein sollte, wenn sie richtig sind. Rivers arbeitet vor allem mit soziologischem Material, und wenn auch ohne weiteres zuzugeben ist, daß die soziale Organisation eines Volkes zu seinen stabilsten Kulturgütern gehört, und daß sie deshalb wohl als ausgezeichnetes „Leitfossil“ angesehen werden darf, so ist zu bedenken, daß dies auch von den Sprachen gesagt werden kann und daß es dennoch nicht gelungen ist, allein mit Linguistik irgendwo eine Kulturgeschichte aufzubauen. Wenn also Rivers Methode derjenigen Graebners entschieden vorzuziehen ist, so krankt sie wie diese daran, daß die Kulturschichten viel zu sehr als kompakte Massen aufgefaßt werden und daß nicht genügend mit den zahlreichen Zerfaserungen, mit Ablegern, Schossen oder Spritzern gerechnet wird, welche eine Kulturschicht, wenn sie überhaupt existiert, besonders in einem Archipel, beständig abgeben muß.

Die ganze kulturgeschichtliche Erforschung Melanesiens ist nun durch die willige und kritiklose Übernahme der Kulturschichten durch spätere Forscher in ein allzu starres und einfaches Schema gepreßt worden, das, es muß hier gesagt werden, den tatsächlichen Verhältnissen nicht entspricht, und es wäre sehr zu wünschen, daß künftige Forscher sich von den aufgestellten Kulturschichten völlig frei machen und unabhängig davon arbeiten würden. Erst dann wird sich zeigen, ob Kulturschichten überhaupt bestehen.

Dem Versuche Perrys in seinen „Children of the Sun“ (London 1923) ist das Verdienst zuzusprechen, die Aufmerksamkeit auf die Megalith-

kultur in der Südsee gelenkt zu haben. Auch hatte er den Mut, weiteste Kulturwanderungen ins Auge zu fassen, Wanderungen, welche wir heute nicht mehr als lächerliche Phantastereien abtun können.

Friederici versucht, ohne Rücksicht auf die Kulturschichten zu nehmen, die Herkunft der Melanesier und ihren Wanderweg nach Melanesien zu ergründen (Untersuchungen über eine melanesische Wanderstraße, Mitt. deutschen Schutzgebieten, Erg.-Heft 7; Malaio-polynesische Wanderungen, Leipzig 1914; Beitrag zur Kenntnis der Trutzaffen der Indonesier, Süd-seevölker und Indianer, Baeßler-Archiv, Beiheft VII). Nach ihm haben wir mit drei Bevölkerungselementen zu rechnen: einem negriden, das klein- wie großwüchsig auftritt und rein nur noch bei den Baining und den Tasmaniern zu finden ist: es würde also dem palaemelanesiden entsprechen, einem papuanischen, welches die alteingegessene Schicht Neu-Guineas darstellen würde und einem malayo-polynesischen, das sich in Melanesien fast überall mit den Negriden gemischt hat, wodurch die heutigen Melanesier in ihrer ältesten Ausbildung entstanden wären. Diese Schicht wäre wohl der Walzenbeilkultur gleichzusetzen, und sie wäre vor der Hinduisierung des westlichen Indonesiens ausgewandert, also vor dem Beginne unserer Zeitrechnung. Einem Hauptstrome wären zwei weitere Ströme gefolgt: der erste kam aus den Molukken, der Nordküste Neu-Guineas entlang bis zur Dampierstraße, wo er sich teilte: ein Zug gelangte nach Nord-Neu-Britannien, ein zweiter über die Salomonen und die Neuen Hebriden nach Neu-Kaledonien, und ein dritter stieß um das Osthorn Neu-Guineas herum bis nach Cap Possession, die heutigen Massim- und Papuo-Melanesier bildend. Der zweite Strom wäre von den Philippinen ausgegangen, gleichfalls der Nordküste Neu-Guineas entlang nach Neu-Hannover, Neu-Irland bis in die Salomonen, wo er sich mit dem Zweige des ersten Stromes gemischt hätte.

Lassen wir die unserer Ansicht nach nicht bestehenden Pygmäen beiseite, so hätten wir nach Friederici also mit fünf Immigrationen zu rechnen, von denen wohl eine jede ihre besondere Kulturfazies besessen haben muß, und wir hätten uns demnach mit fünf Kulturschichten auseinanderzusetzen. Es ist schade, daß Friederici es nicht versucht hat, den Kulturbesitz dieser fünf Schichten herauszuarbeiten.

Viel früher hat schon der geniale Schurtz in seinem „Augenornament“ (Abh. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Vol. XV 1895) Untersuchungen über die Verbreitung einzelner Kulturelemente durchgeführt. Er kommt dabei zu einem Komplex, bestehend aus Ahnenleiter, Totenschiff und Augenornament, den er verfolgen kann von den Sunda-Inseln bis nach Nordwest-Amerika, wobei bemerkenswert ist, daß schon er als wichtige Verbreitungsorte Nias und die Batak nennt.

Unter anderen, welche Einzeluntersuchungen durchgeführt haben, sei Seligmann genannt (A Classification of the Natives of British New Guinea, J. Anthr. Inst. 1909, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge 1910), welcher dabei erkannt hat, daß die Massim der Südküste Neu-Guineas entlang westwärts gewandert sind.

Haddon (Migrations of Culture in British New Guinea, J. Anthr. Inst. 1920) hat die Verbreitung einiger Kulturelemente klargestellt und dabei die Ansicht ausgesprochen, viele Kulturgüter der in den Papuagolf mündenden Stromtäler seien über das Zentralgebirge vom Sepik her gekommen, der größere Teil des zeremonialen Kulturgutes sei aber nicht von den Melanesiern gebracht worden, sondern bilde alten Besitz der „Papua“.

Dies sind wichtige Erkenntnisse, aber damit ist das Siedlungsproblem Melanesiens nicht gelöst: machen wir uns klar, daß Bühler (Versuch einer

Kulturanalyse in den Admiralitäts-Inseln, Z. Ethnol. 1935) vier deutlich verschiedene Bevölkerungselemente erkennen kann, von denen jedes zweifellos seinen eigenen Kulturbesitz einst hatte, daß Fox (*The Threshold of the Pacific*, London 1924) in San Cristoval 21 Bestattungsarten feststellen kann und daß seine Besiedlungsgeschichte dieser Insel mit sechs Einwanderungen rechnet, so wird man einsehen, daß die Siedlungsgeschichte Melanesiens bedeutend verwickelter ist, als daß man mit drei bis vier Kulturschichten auskommen könnte, und daß es beim heutigen Stande der Vorarbeiten doch wohl verfrüht wäre, eine Kulturgeschichte Melanesiens aufstellen zu wollen, die mehr als nur die allgemeinsten Züge enthalten könnte.

Wir müssen daher viel mehr Vorarbeiten machen und uns einstweilen damit begnügen, einerseits die Verbreitungsgebiete der Kulturelemente genau festzustellen, und ihre Abwandlungen gleichfalls zu registrieren, wobei auch weit über Melanesien hinaus nach Westen auszugreifen ist, andererseits werden wir versuchen, die Siedlungs- und Kulturgeschichte kleinerer Gebiete zu klären.

Beides ist schon geschehen:

Die Verbreitung von Kulturelementen ist in mehreren mustergültigen Untersuchungen durchgeführt worden: es sei unter vielen nur erinnert an die Arbeit von Margarethe Schurig über die Südseekeramik (*Die Südseetöpferei*, Leipzig 1930), an die über die Hausformen von Tischner (*Verbreitung der Hausformen in Ozeanien*, Leipzig 1934), an die über den Fischdrachen von Plischke (Leipzig 1922) über die Geldformen (Petri, *Anthropos* 1936) und andere, die hier nicht alle genannt werden können.

Unmöglich dürfen hier aber übergangen werden die Arbeiten von Heine-Geldern über die Steinbeilformen Hinterindiens, über die Megalithe Südost-Asiens, über die Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma, über die Urheimat der Austronesier (Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier, *Anthropos* 1932, Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südost-Asien, Festschr. P. W. Schmidt, Polynesier und Indogermanen, Z. Rassenkde. [1935] Steinzeit Südost-Asiens, Mitt. Anthr. Ges., Wien 1926, Die Megalithen Südost-Asiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithfrage in Europa und Polynesien, *Anthropos* 1928, Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma, Mitt. Anthr. Ges., Wien 1917).

Diese Arbeiten gehen zeitlich wie örtlich von Ost-Asien, der Wurzel melanesischer Kulturen, aus und bringen viele, wohl durcharbeitete Ergebnisse.

Von allergrößter Wichtigkeit sind aber die Untersuchungen des geistreichen Layard, welcher, hauptsächlich auf seinen eigenen Forschungen in den Neuen Hebriden fußend, offenbar einwandfrei das Fortleben der Megalithkultur in Malekula nachgewiesen hat (*The Journey of the Dead*, Festschr. Seligmann, 1934, *Mazedance and the Ritual of the Labyrinth in Malekula*, Folklore 1936, *Labyrinth-Ritual in Southern India*, Folklore 1937). Layard hat damit, aber in viel sicher begründeter Weise, die Ansichten Perrys und Elliot Smiths wieder aufgenommen, und wir werden von seinem hoffentlich bald erscheinenden Werke über Malekula zweifellos starke Streiflichter auf die mediterrane Megalithkultur erhalten, womit dann auch bewiesen wäre, daß die Megalithkultur sich vom Mittelmeere bis nach den Neuen Hebriden und weiter ausgebreitet hat, nicht nur in ihren materiellen Äußerungen, die ja kaum anzuzweifeln waren, sondern sogar in ihrem geistigen Gehalte. Hier wären anzugliedern die Untersuchungen von Vroklage (*Die Megalithkultur in Neu-Guinea*, Z. Ethnol. 1935, *Das Schiff in den Megalithkulturen Südost-Asiens und der Südsee*, *Anthropos* 1936) und von Arndt in Flores (*Die Religion der Nad'a*

Anthropos 1929, 1931, Die Megalithkultur der Nad'a in Flores, Anthropos 1932, Das höchste Wesen der Ngadha, Flores, Anthropos 1936).

Wenn wir nämlich durch die Forschungen Layards in den geistigen Gehalt der Megalithkultur werden eindringen können, so liefern die Forschungen in Indonesien dazu Ergänzungen. Vielleicht wird es auch gesingen, den Zeitpunkt der Einwanderung der Megalithkultur in Melanesien einigermaßen zu bestimmen, was sehr wichtig wäre.

Es scheint, daß wir dann zur Ansicht gedrängt werden, die westlichen Einflüsse seien in ihren mittleren Auswirkungen gar nicht so uralt, wie bei der anscheinenden Stabilität der Südseekulturen bis jetzt angenommen worden ist. Es hat stets eine Befruchtung der Südsee durch die höheren asiatischen Kulturen stattgefunden, das ist ja gar nicht anders denkbar, so wie von einem Berge beständig Wasser in die Tiefe rieselt, so wie unsere Kultur ihre „Segnungen“ beständig über die Naturvölker ergießt, und für Ost-Asien war die Südsee niemals ein mare incognitum, wie sie es für Europa so lange gewesen ist.

Von großer Bedeutung scheinen dabei die Neuen Hebriden gewesen zu sein. Diese Gruppe fing wie ein Sieb im Osten alle Kulturströme auf, welche Melanesien durchflossen haben, und andererseits führte der Wanderweg durch die Salomonen fast zwangsläufig nach den Neuen Hebriden. Neu-Kaledonien liegt viel mehr abseits und hat daher eine beträchtlich ärmere Kultur als die Komplexe der zentralen Neuen Hebriden. Darum hat sich in Neu-Kaledonien die palaemelaneside Bevölkerung noch so rein erhalten. Auf Angaben von Leenhardt fußend, ist es mir, wie ich hoffe, gelungen, die Kultur Neu-Kaledoniens wenigstens auf zwei Komponenten hin zu analysieren (Speiser: Dents de Cochon Déformés, Tucuman 1932, Über Keulenformen in Melanesien, Z. Ethnol. 1933, Versuch einer Kulturanalyse von Neu-Kaledonien, Z. Ethnol. 1933, Versuch einer Kulturanalyse der zentralen Neuen Hebriden, Z. Ethnol. 1934, Kunststile in Melanesien, Z. Ethnol. 1936). Ich fand eine sehr alte und dementsprechend einfache Kultur, die „Primitive Nambaskultur“, wie ich sie nannte, welche wahrscheinlich die zweite Kultur gewesen ist, die Inselmelanesien zum Teil berührt hat und die wohl von einer zweiten Welle der Walzenbeilleute getragen worden ist. Es fehlte ein ausgebildetes Zeremonialleben, doch sind große Ähnlichkeiten vorhanden mit der Kultur der Buka (Upi).

Erst spätere Immigranten, welche ich von der Nordküste Neu-Guineas direkt herkommen lasse, haben dann Neu-Kaledonien das neomelaneside Maskenwesen, die Holzschnitzerei und anderes gebracht. Unbestimmt muß einstweilen bleiben, woher die Neu-Kaledonien eigentümlichen Kulturgüter gekommen sind — — warum sollen sie nicht spontan in Neu-Kaledonien selbst entstanden sein?

Die gleiche primitive Nambaskultur kommt in den westlichen zentralen Neuen Hebriden vor, sie fehlt aber in den östlichen zentralen Inseln. Sie ist besonders charakterisiert durch die Beschneidung, und wir müssen für das ganze Gebiet der Neuen Hebriden mit einer ältesten Unterschicht der Walzenbeilkultur rechnen, welche die Beschneidung noch nicht gekannt hat. Wir hätten demnach eine ältere Walzenbeilkultur ohne und eine jüngere mit Beschneidung.

In diese primitive Nambaskultur wäre nach den zentralen Neuen Hebriden eine Kultur eingebrochen, mit einem hoch entwickelten Zeremonialleben, eine Kultur, die vielleicht eben der Träger der Megalithkultur gewesen ist. Dadurch wäre dann die „Nördliche Nambaskultur“ entstanden.

Diese Kultur ist eng gebunden an die Opfer von Ebern mit deformierten Hauern. Diese Deformierung kommt aber sonst nur noch vor in

Arue im westlichen Neu-Britannien und in Nias. Dies beweist also eine direkte Kulturbeziehung zwischen den Inseln des östlichen Melanesien und des westlichen Melanesien, wobei allerdings Stationen in Indonesien nachzuweisen sind. Das stark megalithische Timor-Laut besaß einst auch die Kenntnis der Hauerdeformierung, so daß ein Zusammenhang der Deformierung mit den Megalithen höchst wahrscheinlich ist. Dieser Zusammenhang ist allerdings in Arue zerrissen, wo nur die Hauerdeformierung, aber nicht die Megalithe vorkommen.

Nach den Neuen Hebriden sind die Megalithe laut Layard und Deacon von den „Ambat“, weißen Immigranten mit Adlernasen, gebracht worden, und diese haben noch andere Kulturgüter gebracht. Besondere Zentren der Megalithe sind nun Umboi, die Ost-Salomonen, die Banks-Inseln und die zentralen östlichen Neuen Hebriden. Dies sind nun aber alles Gebiete, wo wir die „Aufgehellten“ stark vertreten finden, so daß es also nahe liegt, die Sage von den Ambat als die Erinnerung an die tatsächliche Einwanderung heller Megalithleute zu deuten. Diese Erinnerung lebt auch noch in Malaita (Ivens: *The Islandbuilders of the Pacific*, London 1930). Diese Megalithleute sind, wie oben schon gesagt, wahrscheinlich nicht mongolid gewesen.

Aber auch diese Megalithimmigration ist nicht eine einzige gewesen: Layard hat durch seine scharfsinnigen Analysen in Nordost-Malekula festgestellt, daß es sich um zwei megalithische Immigrationen gehandelt haben muß: eine ältere mit dem Dolmen als männlichem Symbol und eine jüngere mit dem Menhir als weiblichem Symbol, womit wahrscheinlich auch entsprechende soziale Organisation Hand in Hand gegangen ist.

Merkwürdigerweise finden wir nun aber gerade in Malekula, einem sehr wichtigen Megalithzentrum, die „Aufgehellten“ nicht: ein Beispiel dafür, wie gestört die kulturellen Verhältnisse in Melanesien sind und wie man beständig mit so vielen Ausnahmen von der Regel überascht wird, daß äußerste Vorsicht immer geboten ist.

Im Bereiche der Megalithkultur in den Neuen Hebriden treffen wir nun eine ganze Reihe indonesischer Kulturgüter: eine Batik- und Plangifärberei der Matten, das Wayangwesen, degenerierte Pfeilvergiftung. Es scheint mir nicht ohne weiteres erlaubt, diese doch sicher jungmalaiischen Elemente mit der immerhin alten Megalithkultur in Verbindung zu bringen, so daß also, wie beim Blasrohr, mit jüngeren malaiischen Einflüssen auch für die Neuen Hebriden zu rechnen wäre. Diese Einflüsse haben sich aber anthropologisch nicht mehr bemerkbar gemacht.

Doch auch darin gibt es Ausnahmen: Ich habe in Melanesien den von mir als Korwarstil bezeichneten Kunststil isoliert, welchen ich von der Mon-Khmer-Kunst ableite. Setzen wir die Blütezeit dieser Kunst ins Jahr 900 n. Chr., so wäre der Korwarstil nicht früher, allerdings sehr verbauert, in Melanesien eingedrungen, und nicht nur nach Polynesien und die Oster-Insel, sondern sogar nach Nordwest-Amerika gelangt, also relativ spät. Damit wäre ein Anfang zu einer Datierung gemacht.

Dabei ist es nun bemerkenswert, daß überall, wo der Korwarstil dominierend auftritt, die Bevölkerung ebenfalls aufgehellt ist (nicht alle Aufgehellten haben den Korwarstil) und daß der Korwarstil unverkennbar schlichthaarige Menschen darstellt mit Spitzhüten, wie sie in Melanesien heute nirgends mehr getragen werden (Massim, westliche Nordküste von Neu-Guinea). Der Korwarstil ist also von einer anfangs starken Völkerwelle getragen worden, und sein Vorkommen in Polynesien läßt uns die Frage stellen, ob es sich dabei nicht um eine polynesische Welle gehandelt haben könnte. Diese Aufgehellten sind nämlich nicht grazil und schmalgesichtig aufgehellt, sondern mongolid breit, und die Weiber haben

festen malaiische Halbkugelbrüste. Diese Bevölkerung ist anscheinend, allerdings ohne den Korwarstil, an der Südküste Neu-Guineas westwärts bis zu den Motu gelangt.

Besonders starke Stützpunkte des Korwarstiles in Indonesien sind Nias und die Batakländer. Demnach muß das westliche Sumatra vor allem seine Ausläufer nach Melanesien gesandt haben, aber in zwei Wellen: einer älteren Megalithwelle und einer jüngeren Korwarstilwelle.

Den von mir als Kurvenstil bezeichneten Stil habe ich den „Papua“ zugesprochen. Da die australische Ornamentik auf den Churingas und Schwirrhölzern zum Kurvenstil gehört, wäre dieser der Stil der in Neu-Guinea und Australien eingewanderten Australiden und damit später der Neomelanesiden.

Zum Korwarstil habe ich die Ahnenleiter und die eigentliche Hockerfigur zugefügt. Aber diese Elemente treten in Melanesien vielfach von dem Stile getrennt auf, was beweist, daß vielleicht eine Reihe von Kulturkomplexen zuerst geschlossen nach Melanesien gelangt sind, sich dann aber aufgespalten haben, und daß die Elemente einzeln, anscheinend regellos, selbständig gewandert sind. Dies findet sich oft: finden wir zwischen zwei Gebieten eine auffallende Übereinstimmung in einigen Kulturelementen, so tritt in anderen Elementen eine ebenso starke Verschiedenheit zutage. Zum Beispiel: Der Bonito-Kult und die Bonito-Initiation sind in den Ost-Salomonen eng mit der Bonito-Angel und der Fisch-Vogelschale verbunden. Man möchte annehmen, daß diese vier Elemente einen festen Komplex bilden, und dennoch findet sich in den Tami-Inseln die Bonito-Angel und die Vogel-Fischschale, aber nicht der Bonito-Kult (soweit wir wissen), während in den Admiralitäts-Inseln die Schale vorkommt, aber ohne die Bonito-Angel und -Kult. Die Kremation kommt in Inselmelanesien nur vor in Neu-Irland und den Salomonen, und im gleichen Gebiete findet sich auch die Meerbestattung: beide Bestattungsarten manchmal als Vorrecht der Vornehmen, manchmal als allgemeine Bestattungsarten, manchmal nur für die Gemeinen. Im gleichen Gebiete tritt der Mon auf, und doch ist es nicht möglich, auf Grund des melanesischen Materials irgendwelche befriedigende Einreihung und Verbindung dieser Elemente zu erzielen. All dies zeigt die Verworrenheit der melanesischen Kulturverhältnisse, und wir kommen zum Schlusse, daß einzelne Kulturelemente eben willkürlich und selbständig gewandert seien.

Stark unterschätzt hat man sicherlich bisher rezentere malaiische Einflüsse. Wenn im letzten Jahrhundert West-Neu-Guinea durch Tidore und Ternate malaiisch beeinflusst worden ist, so ist gar nicht einzusehen, warum malaiische Pioniere nicht schon früher nach Osten vorgestoßen sein sollten, wobei sie allerlei Kulturgut mitgebracht haben: das Blasrohr wurde schon mehrmals erwähnt, dann wäre zu erinnern an den Korwarstil, an die Holzimitationen von Metallschwertern in den Trobriand, in Holländisch-Süd-Neu-Guinea und vor allem an die vom Korwarstil stark beeinflusste Malanggankunst, welche nach Stil und Technik so stark aus dem Rahmen melanesischer Kunst heraustritt, daß schon von Luschan (Beiträge zur Völkerkunde, Berlin 1897/67) sie auf hinduistische Vorbilder zurückgeführt hat; womit er zunächst nur einen Heiterkeitserfolg erzielte, eine Heiterkeit, welche sich heute gegen seine damaligen Widersacher richten muß. Der Malangganstil und seine Vorwürfe würden also nach Vorderindien hinweisen und der sog. Schnabelstil dürfte sich ebenfalls von der Hindukunst ableiten: aus Bali sind Statuetten bekannt geworden, deren Nasen sich bis zum Leibe fortsetzen, und ich vermute in diesen degenerierte Ganesha-Darstellungen, die im Schnabelstil dann stilistisch weitergebildet worden sind, und die Kiwai wissen von einem Dämon mit

10 Armpaaren (Landtmann, *The Kiwai-Papuans*, London 1927). All diese Einflüsse sind frühestens metallzeitlich, und steinzeitliche starke Einflüsse von Indonesien nach Melanesien sind nur schon darum ausgeschlossen, weil die west-indonesischen Steinbeilformen Vierkant- und Schulterbeil in Melanesien anscheinend völlig fehlen.

Ein sehr schwieriges Problem bilden die Felszeichnungen, die am häufigsten in Neu-Kaledonien, dann bei den Trobriand, am Osthorne und in Umboi (wohl auch noch anderwärts) vorkommen. Mit der Megalithkultur, mit welcher man sie zunächst in Verbindung setzen möchte, haben sie nichts zu tun, denn die Megalithkultur fehlt in Neu-Kaledonien, dem Hauptfundorte, während Felszeichnungen in den megalithischen Neuen Hebriden nicht vorzukommen scheinen. Der Stil der Felszeichnungen schließt sich an den „papuanischen“ Kurvenstil an, es muß sich also um sehr alte Gebilde handeln.

Die Felszeichnungen stehen aber auch nicht in Beziehung zu den „prähistorischen Steingeräten“: Steinschalen und -pistille, die sich finden lassen in Neu-Britannien und im Osthorne, deren Verbreitung sich aber eben nicht deckt mit derjenigen der Felszeichnungen, und auch sie sind nicht gebunden an die Megalithkultur. Alle diese Steingeräte gehören der gleichen Kultur an, denn sie sind sich stilistisch sehr ähnlich (Knollenornamente). Sie treten immer als Bodenfunde auf in größerer oder geringerer Tiefe. Den prachtvollen Monolith in Buka (Blackwood, *Both Sides of Buka-Passage*, Oxford 1935, S. 532) werden wir der Megalithkultur zuweisen dürfen, aber was bedeuten die Steinschalen in Gaua? Handelt es sich um eine Bevölkerung, welche rasch den Archipel berührt hat, um keine anderen Spuren zu hinterlassen, als eben diese steinernen?

Dies sind einige der vielen Rätsel, welche die melanesische Kultur uns stellt, und bei der großen Zerrissenheit der Kulturkomplexe in Melanesien werden wir die Lösung wohl am leichtesten finden, wenn wir vom Ausgangspunkte der melanesischen Kulturen ausgehen: von Indonesien und Südost-Asien, wo etwaige Kulturen noch weniger zersetzt vorkommen mögen: eine Kochmethode vom Sepik finden wir in Borneo, tönernen Dachspitzendeckungen in den Sundainseln, die seltsamen Rednerstühle des Sepik sind wohl degenerierte Geistersitze von Nias und der Megalithkultur, und überhaupt muß für Einwanderer der Sepik wie ein Trichter gewirkt haben. Wenn wir nun, wie schon Haddon gezeigt hat, eine große kulturelle Übereinstimmung finden zwischen dem Sepik und den Flußgebieten des Papuagolfes, so besteht doch der Unterschied, daß im Süden alles künstlerisch roh ist, während es am Sepik künstlerisch hoch veredelt uns entgegentritt. Diese künstlerische und auch kulturelle Veredelung scheint mir aus Indonesien zu stammen, sie hat sich über eine primitivere Kultur gelegt. Indonesisch sind ferner die Gorgo, die Ohr-, Schädel- und Hauermasken (letztere indonesische Dämonendarstellungen), die Ahnenleiter, die Einsteiggabel, die Holzketten, Batik, Ikat, Wayang in den Neuen Hebriden. All dies stammt aus jungmalaischer Kultur, ist aber, soweit wir sehen, derart wirr über Melanesien verteilt, daß eine kulturelle Einordnung einstweilen nicht möglich ist.

Gegenüber diesen starken indonesischen Einflüssen scheinen die mikronesischen höchst unbedeutend: zu nennen wäre die Weberei, die indirekt aber auch aus Indonesien stammt, dann die vielfache Verwendung von Ovula und Tridakna zu Schmuckzwecken; auch Matten- und Muschelgeld könnte aus Mikronesien stammen (Petri, *Anthropos* 1936), ebenso vielleicht ein gewisser Ornamentstil.

Recht gering möchte ich auch den polynesischen Einfluß einschätzen: ich habe schon bemerkt, daß der anthropologische Einfluß der Polynesier

nicht so stark sein kann, wie man bis jetzt angenommen hat und was sich an sog. polynesischem Kulturgut in Melanesien aufweisen läßt, gehört gleichfalls zum allgemeinen indonesischen Kulturgut und braucht nicht unbedingt von den Polynesiern gebracht worden zu sein. Was an sicherem polynesischem Kulturbesitz vorkommt, wie z. B. die hochwertige Tapa aus den südlichen Neuen Hebriden, ist von Osten her importiert worden infolge von polynesischer Rückwanderung oder Verschlagung (Tanna, Loaylty, Fate).

Wenn wir uns nun fragen, von wo im besonderen aus Indonesien die Kulturströme nach Melanesien ausgegangen sind, so ist dies einstweilen nicht eindeutig zu sagen: zunächst werden wir den Spuren der Megalithkultur nachgehen, und diese führen von den Neuen Hebriden über die Salomonen nach Umboi, der Nordküste von Neu-Guinea entlang, über die östlichen kleinen Sundainseln zu den Batak und nach Nias. Wir haben aber noch viel weiter zu greifen und kommen dann bis zu den Naga, welche ja auch die Megalithkultur besitzen, mit den Rinder- und Schweineopfern und den gigantischen Schlitztrommeln, der Kopfjagd und dem auf großen Festen aufgebauten Ständewesen. Dies läßt uns vermuten, daß einst eine recht geschlossene Kultur sich vom westlichen Hinterindien aus bis ins östliche Melanesien ausgebreitet hat — wohl eben die Megalithkultur, die allerdings in vielen Varianten aufgetreten ist, die dann aber durch die Hochkulturen zerschnitten und in Indonesien überdeckt worden ist. Wir werden also für die Analyse der melanesischen Kulturen von asiatischen und indonesischen Mutterkulturen ausgehen müssen. Es ist Hoffnung, daß wir dort im Westen diese Kulturen noch etwas intakter finden, als in Melanesien, wo sie sich eben aufgespalten haben. Diesen Weg hat ja auch Heine-Geldern in seinen wichtigen Arbeiten beschritten.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß wir heute noch weit davon entfernt sind, eine Kulturgeschichte Melanesiens aufstellen zu können. Wenn hier dennoch der Versuch dazu in großen Zügen gemacht worden ist, so liegt die Berechtigung darin, daß zeitenweise eine zusammenfassende Übersicht einer neuen Problemstellung nur förderlich sein kann und daß die Wissenschaft eben schrittweise von Irrtum zu Irrtum ihren Weg sich suchen muß.

Es sei nun noch das Schema, zu welchem unsere Betrachtungen uns geführt haben, zusammengefaßt. Dabei ist zu bemerken, daß darin nur diejenigen Immigrationen erwähnt werden, welche wir, wenn auch schleierhaft, glauben erschließen zu können. Sicherlich ist die Kulturgeschichte Melanesiens noch viel komplexer, als hier angegeben ist.

Zusammenfassung.

1. Wir haben als ältestes Bevölkerungselement die Palaemelanesiden (von denen auch die sog. Pygmäen abstammen). Sie hatten eine palaeolithische Kultur und haben sich rassisch und kulturell rein nur noch in Tasmanien erhalten. Inselmelanesien ist zunächst von ihnen nicht besiedelt worden.

2. Von Indonesien her drangen mesolithische Australide ein auf dem Landwege. Sie haben sich in Süd-Neu-Guinea mit den Palaemelanesiden gemischt, und so sind die Neomelanesiden entstanden, deren wichtigstes Wohngebiet immer noch Süd-Neu-Guinea ist, doch haben sie sich auch nach Norden ausgebreitet. Ihre Kultur wird ungefähr die der heutigen Australier gewesen sein; von den Australiden stammen wohl das Schwirrholz, die Churinga, der Lanzenwerfer u. a.

3. Dann kamen die Walzenbeillleute, die wahrscheinlich durch die heutigen Buka dargestellt werden. Sie waren Neolithiker und hatten

austronesische Sprachen, und aus der Mischung derselben mit den Papuasprachen der Palaemelanesisden entstanden die melanesischen Sprachen. Sie haben sich in verschiedenen Proportionen mit den Palaemelanesisden gemischt, am meisten an der Nordküste von Neu-Guinea, wo sie auch zuerst eingewandert sind. Ihre neolithische Kultur hat aber ganz Neu-Guinea erobert, und nun erst folgte die Ausbreitung der Melanesier über Inselmelanesien: Neomelaneside sind wenig mitgerissen worden, sie blieben in Neu-Guinea, aber die nun entstandenen Melanesier sind, mehr oder weniger stark mit den Walzenbeilleuten rassisch gemischt, in verschiedenen Zügen in Inselmelanesien eingewandert: die rassisch am wenigsten beeinflussten Palaemelanesisden finden wir in den Baining, in fast allen Berggegenden Melanesiens und in Neu-Kaledonien. Die späteren Wellen haben die ersten Siedler meistens von der Küste abgedrängt. Sie waren Hackbauern, hatten aber eine ärmliche Kultur. Eine der späteren Wellen hat die Beschneidung gebracht, in deren Folge der Nambas entstanden ist.

4. Die nächste erkennbare Welle war die der Megalithkultur. Sie scheint vom westlichen Hinterindien her gekommen zu sein (wo sie natürlich nicht entstanden ist) und war getragen von einer hellen, wahrscheinlich nichtmongoliden Bevölkerung, mit schmalen Gesichtern. Sie hat die Melanesier an ihren wichtigsten Siedlungspunkten stark aufgeheilt: in den Ost-Salomonen, den Banks-Inseln und den östlichen zentralen Neuen Hebriden. Mit den Megalithleuten ist ein starkes Zeremonialleben importiert worden. Diese Immigration ist der Nordküste von Neu-Guinea entlanggekommen.

5. Vor oder nach den Megalithleuten sind indonesische Einflüsse von den Philippinen und Molukken ausgegangen, meistens auch der Nordküste von Neu-Guinea entlang. Sie haben sicherlich viel Kulturgut mitgebracht, doch kennen wir die kulturellen Einflüsse dieser Völker im einzelnen noch nicht. Anthropologisch scheinen sie wenig Einfluß gehabt zu haben.

6. Die polynesische Wanderung läßt sich zeitlich noch nicht genau festlegen. Kulturell wie anthropologisch scheint sie wenig Spuren hinterlassen zu haben.

7. Frühestens im 9. Jahrhundert ist eine indonesische Kulturwelle von Hinterindien ausgegangen, welche den Korwarstil gebracht hat und welche besonders am Osthorne die Bevölkerung stark malaisiert hat. Auch der Schnabelstil dürfte einer solchen Immigration zugeschrieben werden.

Von nun an wird Melanesien wahrscheinlich immer wieder von indonesischen Einflüssen berührt worden sein, die hier und da Kulturgüter zurückgelassen haben: Metallschwerter, Blasrohr, Ikat, Plangi, Wayang usw. Einige sind bis nach den Neuen Hebriden gekommen.

Über einige Kategorien der funktionellen Ethnologie¹⁾.

Von

Wilhelm Milke.

Als „funktionelle Ethnologie“ fasse ich, in Anlehnung an einen bereits eingebürgerten Sprachgebrauch, all jene völkerkundlichen Bestre-

¹⁾ Nachstehender Aufsatz ist die Umarbeitung eines Beitrages zu der handschriftlichen Festgabe, die Prof. Erich Rothacker zum 50. Geburtstage von seinen Schülern dargebracht wurde.

bungen zusammen, die nicht auf eine historische (kausal-genetische) Erklärung der Einzelkulturen und ihrer geographischen Verteilung gerichtet sind. Die funktionelle Ethnologie bearbeitet in der Hauptsache zwei Aufgabenbereiche: die Erhellung des inneren Zusammenhanges der einzelnen Kultur und die Gewinnung allgemeiner Regeln, Prinzipien und Gesetze, die für sämtliche Kulturen oder doch für ganze Klassen von ihnen gültig sind.

Nachstehend sollen einige Kategorien, die zur Lösung dieser Aufgaben geeignet scheinen, umrissen und systematisch geordnet werden. Es handelt sich also nicht etwa um eine Schilderung der Ziele und Methoden jener Ethnologen, die sich selbst als „Funktionalisten“ bezeichnen. Eine solche Darstellung habe ich anderorts zu geben versucht¹⁾. Zwar finden sich die meisten unten vorgetragenen Gesichtspunkte in etwas anderer Formulierung auch in den Arbeiten Malinowskis, Radcliffe-Browns und Thurnwalds. Aber nicht deshalb werden sie hier behandelt, sondern weil und soweit sie m. E. imstande sind, der kulturwissenschaftlichen Forschung dienlich zu sein.

I.

Der „innere Zusammenhang“ der Einzelkultur.

Die bloße Beschreibung einer Kultur, ohne alle Versuche, diese Kultur in ihrem Sosein zu „erklären“, birgt zahlreichere und schwerere Probleme, als manchem „Feldforscher“ und Verfasser völkerkundlicher „Monographien“ zum Bewußtsein kommt. Daß sich die Erkenntnis dieser Problematik während der letzten zwanzig Jahre in weiteren Kreisen verbreitet hat, ist größtenteils ein Verdienst B. Malinowskis. Es sind seit-her zahlreiche wertvolle Untersuchungen über das innere Gefüge einzelner Kulturen und über die Wechselbeziehungen zwischen ihren Einrichtungen durchgeführt worden. Doch hat die begriffliche Verarbeitung nicht ganz mit dem Sammeln einschlägiger Tatsachen Schritt gehalten. Infolgedessen stoßen wir in theoretischen Auseinandersetzungen nicht selten auf umfassende, aber im Grunde wenig besagende Behauptungen, z. B. daß jede Kultur eine funktionelle Einheit bilde oder daß alle Einrichtungen einer Kultur organisch miteinander zusammenhängen. Nur in Ausnahmefällen wird der Versuch gemacht, die verschiedenen Klassen von „Beziehungen“ und „Zusammenhängen“ begrifflich auseinanderzuhalten.

Bei den nachfolgenden Erörterungen beschränke ich mich auf die kulturellen Zusammenhänge, d. h. die Beziehungen zwischen Kultur-elementen und kulturellen Einrichtungen. Die sozialen Beziehungen zwischen Personen und Gruppen innerhalb eines Volkes haben bereits in den Werken der Fachsoziologen eine systematische Behandlung gefunden²⁾.

Kulturelement, kulturelle Einrichtung, Lebensbereich. Zunächst haben wir uns über einige Hilfsbegriffe der Kulturanalyse zu verständigen. Unter einem Kulturelement verstehe ich eine in bestimmten Situationen regelmäßig wiederkehrende Handlungsabfolge, die auf ein bestimmtes (von dem oder den Handelnden subjektiv gemeintes) nächstes Ziel gerichtet ist. Als Beispiel diene etwa die Feuererzeugung mittels der Bohrmethode. Das nächste Ziel, dem das Kulturelement dient, stellt zumeist keinen Selbstzweck dar, sondern ist nur Mittel in einem umfassenderen Sinnzusammenhang. Die Vereinigung mehrerer Kultur-

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz: Der Funktionalismus in der Völkerkunde. Schmol-
lers Jahrbuch 61 (1937) S. 513ff.

²⁾ Vgl. z. B. die „Beziehungslehre“ von L. von Wiese (Allgemeine Soziologie,
I. Teil, München 1924).

elemente zu einem konstanten Handlungsgefüge mit einheitlichem Sinngehalt¹⁾ nenne ich eine kulturelle Einrichtung (Institution)²⁾. Die Kulturelemente sind der kulturellen Einrichtung eingegliedert, können aber gleichzeitig Bestandteile mehrerer Einrichtungen sein. (Das „Feuerbohren“ kann gleichzeitig als Element der „Nahrungszubereitung“ und der „Leichenbestattung“ [durch Verbrennen] auftreten.) Einrichtungen, die vorwiegend auf das gleiche letzte Ziel bezogen sind, bilden zusammen einen Lebensbereich. Jeder Lebensbereich ist vorzugsweise einem bestimmten Eigenwerte zugeordnet, d. h. einem Werte, der als solcher, nicht nur als Mittel zur Verwirklichung eines anderen Wertes, bejaht und angestrebt wird.

Kopplung kultureller Einrichtungen³⁾. Als „Kopplung“ zweier Einrichtungen bezeichne ich die Tatsache, daß sie etwas Konkretes gemeinsam haben. Als erstes ist hier die Übereinstimmung in den beteiligten Personen zu nennen (personale Kopplung). Sie liegt dann vor, wenn Personen, die in der einen Einrichtung gewisse Funktionen ausüben, zugleich innerhalb einer anderen Einrichtung tätig sind. Vom Standpunkt dieser Individuen aus stellt sich die personale Kopplung als „Häufung von Funktionen“ dar. Von räumlicher bzw. zeitlicher Kopplung spreche ich, wo die Schauplätze bzw. Zeitpunkte der Tätigkeiten zweier Einrichtungen entweder zusammenfallen oder in einem festen gegenseitigen Verhältnis stehen. Wenn zwei Einrichtungen dieselben Werkzeuge, Rohstoffe und Arbeitsmethoden benutzen, möge dies als instrumentale Kopplung bezeichnet werden. Eine finale Kopplung liegt dann vor, wenn zwei Einrichtungen in ihrem subjektiv gemeinten Sinn (Zweck) übereinstimmen⁴⁾. Schließlich möge als ideologische Kopplung der Umstand bezeichnet werden, daß zwei oder mehreren Einrichtungen ein wie immer gearteter (kausaler, historischer, mythischer usw.) Zusammenhang von dem betreffenden Volke zugeschrieben wird.

Die verschiedenen Kopplungsformen sind ziemlich unproblematisch, da sie fast sämtlich rein deskriptiv erfaßt werden können. Nur die finale Kopplung bietet größere Schwierigkeiten, da es hier notwendig ist, durch die kulturellen Formen hindurch auf ihren gemeinten Sinn zurückzugreifen. Meistens treten zwischen zwei Einrichtungen gleichzeitig mehrere Kopplungsformen auf; doch ist es nicht möglich, aus dem Bestehen der einen Kopplungsform das Bestehen einer anderen Form mit Sicherheit zu erschließen⁵⁾. Als primäre Kopplungsform kann die personale Kopplung

¹⁾ Wo der ursprüngliche Sinngehalt dem Bewußtsein entschwunden ist, wird das (jetzt sinnentleerte) Handlungsgefüge (Kultrite, Zeremonie usw.) von den Beteiligten auch weiterhin als Einheit empfunden.

²⁾ Der von der Malinowski-Schule bevorzugte Terminus „institution“ wird zwar abweichend definiert, aber völlig analog unserer obigen Definition gebraucht. Vgl. B. Malinowski, Vorwort zu H. Ian Hogbin, *Law and order in Polynesia*. London 1934, S. XXXIII.

³⁾ Der Einfachheit halber ist hier überall nur von dem Verhältnis zwischen kulturellen Einrichtungen die Rede, doch treten sämtliche Kopplungsformen auch schon zwischen Kulturelementen auf.

⁴⁾ Eine finale Kopplung zwischen zwei Kulturelementen ist z. B. die zwischen zwei koexistierenden Methoden der Feuerbereitung (etwa Feuerpfügen und Feuerbohren); als Beispiel einer finalen Kopplung zwischen zwei Einrichtungen kann das Verhältnis von „Jagd“ und „Fischfang“ dienen, insofern beide die Gewinnung tierischer Nahrung zum Ziel haben.

⁵⁾ Die Hopi-Indianer betrachten gewisse Clans als „Gründer“ gewisser Bruderschaften (ideologische Kopplung). Eine statistische Überprüfung der personalen Kopplung zwischen Clans und Bruderschaften ergab nur eine ganz geringe Tendenz zum bevorzugten Eintritt in die Bruderschaft, die von dem eigenen Clan „gegründet“ wurde. Vgl. A. L. Kroeber, *Zuñi kin and clan*. AMNH-AP 18 (1917), S. 39ff., 150ff.

betrachtet werden. Denn schließlich beruhen alle Beziehungen zwischen den Einrichtungen einer Kultur darauf, daß sie von demselben Volke getragen werden. Bei jeder der oben genannten Kopplungsformen können wir zahlreiche Grade und Abstufungen unterscheiden, je nach dem Ausmaß, der Starrheit und der besonderen Gestalt der Kopplung.

Strukturlogische Beziehungen. Hier handelt es sich nicht um konkrete Gemeinsamkeiten, wie bei den Kopplungsbeziehungen, sondern um Übereinstimmungen im abstrakten Bauplan der Einrichtungen. Um sie herauszuarbeiten, muß zunächst der Bauplan als solcher klargelegt werden. Das geschieht zumeist in der Weise, daß der Aufbau einer Einrichtung auf eine beschränkte Anzahl einfacher Prinzipien zurückgeführt wird. Der „Bauplan“ der Einrichtung ergibt sich dabei aus der Stärke und Deutlichkeit, mit der sich das einzelne Strukturprinzip geltend macht, und aus der Art der Verknüpfung der verschiedenen Prinzipien. Als Beispiel einer solchen Analyse diene etwa die Zergliederung von Verwandtschaftsordnungen mit Hilfe der Begriffe „Abstammungslinie“, „Generationsebene“, „Geschlechtsunterscheidung“ usw.¹⁾, die Erörterung politischer Organisationsformen an Hand der Kategorien „Herrschaft“ und „Gemeinschaft“²⁾, Neben- und Unterordnung. Der nächste Schritt ist dann der Nachweis, daß zwei oder mehrere Einrichtungen in den zugrunde liegenden Strukturprinzipien übereinstimmen³⁾.

Ein extremer Fall der strukturellen Ähnlichkeit liegt dann vor, wenn die beiden Einrichtungen nicht nur in den allgemeinen Grundzügen zusammengehen, sondern auch in unwesentlichen Einzelheiten und die eine Einrichtung nur eine „Verdopplung“ der anderen (z. B. im Falle mehrerer konkurrierender Geheimgesellschaften) oder gewissermaßen deren „Projektion“ in ein neues „Medium“⁴⁾ darstellt: die Götterwelt eine „Spiegelung“ des irdischen Königshofes, die Kulthandlung eine „Darstellung“ des religiösen Mythos.

Sehr häufig bilden strukturlogische Untersuchungen den Ausgangspunkt für kausale Erklärungsversuche. Man betrachtet die bestimmte Struktur der einen Einrichtung als „Ursache“ für die damit übereinstimmende Gestalt der anderen. Oder man nimmt an, daß sich die beiden Einrichtungen im Laufe ihrer Geschichte einander strukturell angeglichen hätten, ohne eine kausale Priorität einer Einrichtung behaupten zu wollen. In beiden Fällen vermutet man eine — einseitige oder wechselseitige — direkte Kausalbeziehung zwischen den strukturell übereinstimmenden Einrichtungen.

Gegen dieses naheliegende Denkschema wurden neuerdings lebhaftere Einwände erhoben⁵⁾. Man wendet sich vor allem gegen die Hypothese

¹⁾ Vgl. die Zusammenstellung solcher Prinzipien bei Sol Tax, *Some problems of social organization*, in: F. Eggan, *Social anthropology of North American tribes*. Chicago 1937, S. 1ff., S. 19f.

²⁾ Vgl. etwa das Buch von P. von Werder, *Herrschaft und Gemeinschaft als Staats- und Kulturtypen*. Stuttgart 1938.

³⁾ Beim Bestehen derartiger struktureller (stilistischer) Übereinstimmungen spricht man mitunter von einem „organischen Zusammenhang“. Doch empfiehlt es sich, diesen Ausdruck zu vermeiden, da er auch in ganz anderem Sinne gebraucht wird, nämlich zur Bezeichnung der Tatsache, daß die Verknüpfung bestimmter Einrichtungsformen (oder bestimmter Kulturelemente, bestimmter Formeigenheiten eines einzelnen Gerätes) den von den Handelnden angestrebten Erfolg entweder ausschließlich oder doch in besonders günstiger Weise zu erreichen gestattet. Vgl. etwa neuestens Fr. Bornemann, *Zum Form- und Quantitätskriterium*. *Anthropos* 33 (1938) S. 614ff., 626.

⁴⁾ Ein Ausdruck von E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*. München 1934, S. 121.

⁵⁾ Sol Tax a. a. O. S. 13ff.; F. Eggan, *Cheyenne and Arapaho kinship systems*, in Eggan, *Social anthropology usw.*, a. a. O. S. 33ff., 69.

einer einseitigen Kausalabhängigkeit. Man weist darauf hin, daß sich stets Fälle angeben lassen, wo die betreffende „Ursache“ nicht die erwartete „Wirkung“ gezeitigt hat, und andere Fälle, wo die „Wirkung“ ohne ihre „Ursache“ auftritt. Weiter wird hervorgehoben, daß es nicht befriedigen könne, die eine Einrichtung als „Wirkung“ der anderen aufzufassen, solange diese letztere selbst unerklärt bleibe¹⁾.

Es wird von dieser Seite vorgeschlagen, vielmehr die Strukturprinzipien, die zwei Einrichtungen gemeinsam sind, als Ursachen für die Gestalt dieser Einrichtungen aufzufassen²⁾. Wenn die Hoffnung gehegt wird, auf diese Weise den (seiner Natur nach) unendlichen kausalen Regreß zu vermeiden, so ist diese Hoffnung eitel. Denn natürlich bedarf das Wirksamwerden eines Strukturprinzips bei dem einen Volke, seine Unwirksamkeit bei dem anderen genau so der Erklärung, wie das Vorkommen oder Fehlen eines einzelnen Kulturelementes. Auch das Fehlen einer hundertprozentigen Korrelation zwischen zwei strukturell zusammengehörenden Einrichtungsformen kann durch den Rückgriff auf die Strukturprinzipien nicht behoben werden: wir haben dann die Schwierigkeit, daß dasselbe Prinzip im einen Falle die eine Einrichtung, im zweiten die andere, im dritten beide, im vierten keine von beiden hervorgerufen haben soll. Offenbar kann dieser Sachverhalt nur durch Einführung zusätzlicher Bedingungen und Motive erklärt werden, welche die Wirksamkeit der „Prinzipien“ teils fördern, teils hemmen, teils modifizieren. Es besteht also kein grundsätzlicher Unterschied gegenüber den Hilfhypothesen, zu denen die Vertreter einer direkten Kausalabhängigkeit zwischen den Einrichtungen genötigt sind³⁾.

Allgemein ist zu sagen, daß die Strukturprinzipien zunächst nur Fiktionen sind, gedankliche Hilfsmittel, die das Erfassen des Aufbaus der kulturellen Einrichtungen erleichtern sollen. Darüber hinaus können sie teilweise einen höheren Wirklichkeitsgehalt besitzen, indem sie entweder seelische Einstellungen eines Volkes umschreiben, oder objektive Bedingungen, die für das Auftreten bestimmter Einrichtungsformen eine erhöhte Wahrscheinlichkeit liefern. So kann das von Radcliffe-Brown aufgestellte „Prinzip der Äquivalenz von Geschwistern gleichen Geschlechtes“ 1. bedeuten, daß ein Volk die Geschwister gleichen Geschlechts als äquivalent betrachtet und aus dieser Einstellung bestimmte Folgerungen für sein praktisches Verhalten zieht, oder 2. den biologisch begründeten Tatbestand bezeichnen, daß von allen Verwandten die Geschwister gleichen Geschlechtes die größte Ähnlichkeit des sozialen Status aufweisen und daß zwischen ihnen in der Regel Bande stärkster Solidarität

¹⁾ Diese Autoren müßten es logischerweise ablehnen, den Fingerdruck des Schützen als Ursache für den Schuß anzusehen, weil 1. Fälle vorkommen, wo trotz Abdrückens der Schuß nicht losgeht, 2. das Abdrücken selbst noch unerklärt bleibt.

²⁾ F. Eggan (a. a. O. S. 69, Anm. 78) zitiert eine mündliche Äußerung Radcliffe-Browns: „These principles are not to be regarded as causal agents, but any investigation of general causal processes, as distinct from what are sometimes called causes in history, cannot be undertaken without a classification of social systems on such a basis.“ Damit soll aber, wie es scheint, nur die unmittelbare Gleichsetzung der formulierten bzw. formulierbaren Prinzipien mit den eigentlichen kausalen Agenzien verhindert werden. Tax (a. a. O. S. 18) spricht, bedeutend weniger ängstlich, von den „rules, principles, or forces (!) . . . which reinforce some customs and work to undermine and change others“, identifiziert also „Strukturprinzip“, „Regel“ und „Kraft“. F. Eggan (Historical changes in the Choctaw kinship system. Am. Anthr. 39 [1937], S. 42ff., 51) fordert, man solle die miteinander korrelierten Erscheinungen betrachten als „functions of some factor or principle which they have in common“.

³⁾ Daher ist die geringschätzige Ironie, mit der z. B. Tax (a. a. O. S. 13) diese Hilfhypothesen behandelt, sehr unangebracht.

bestehen. Dieser Sachverhalt macht es verständlich, daß, wenn überhaupt irgendwelche Verwandte, dann die Geschwister gleichen Geschlechtes terminologisch zusammengeworfen werden und einander in ihren Rechten und Pflichten vertreten können¹⁾. Ob ein Strukturprinzip eine subjektive Einstellung der beteiligten Menschen oder eine objektive Voraussetzung ihres Handelns umschreibt oder nur eine Fiktion darstellt, muß in jedem Einzelfalle besonders untersucht werden. Zur kausalen Erklärung kultureller Einrichtungen kann es nur in den beiden ersten Fällen gebraucht werden.

Wir kehren nach dieser Abschweifung auf das Gebiet der kausalen Erklärung zur Erörterung der innerkulturellen Zusammenhänge zurück. Von einem Gesinnungszusammenhang (Haltungszusammenhang) zwischen den kulturellen Einrichtungen soll gesprochen werden, wenn ihnen eine bestimmte existentielle Haltung, eine einseitige Bevorzugung bestimmter Werte gemeinsam zugrunde liegt²⁾. Um ein besonders bekanntes Beispiel zu zitieren: indem die Einrichtungen der Kwakiutl, was auch ihr ursprünglicher und „normaler“ Sinn sein mag, sämtlich als Vehikel für das Streben nach Prestigegewinn dienen müssen, nehmen sie eine gleichartige gefühls- und wertmäßige Färbung an, die auch zu einer strukturellen Angleichung führt. Die mannigfaltigen Probleme, die bei der Erforschung der Lebensgesinnung eines Volkes und ihrer kausalen Deutung auftreten, habe ich in einem früheren Aufsatz behandelt, auf den hier der Kürze halber verwiesen sei³⁾.

Offenbar steht der „Gesinnungszusammenhang“ in einem ähnlichen Verhältnis zur „finalen Kopplung“, wie die „strukturelle Übereinstimmung“ zur „instrumentalen Kopplung“. In beiden Fällen ist an die Stelle einer spezifischen und konkreten Gemeinsamkeit eine verhältnismäßig allgemeine und abstrakte Übereinstimmung getreten, bei der es sich nicht um eine einzelne Handlung bzw. Zielsetzung handelt, sondern um das gegenseitige systematische Verhältnis einer Mehrzahl von Handlungen bzw. Bewertungen.

Bei der Erörterung des kulturellen Bauplans, wie er sich in den Kopplungsbeziehungen, strukturellen Ähnlichkeiten und Gesinnungszusammenhängen zwischen den Institutionen zeigt, haben wir keinen Unterschied gemacht zwischen rein konventionellen Regelmäßigkeiten, (z. B. daß auf den Sonntag der Montag folgt) und Kausalabhängigkeiten. Ganz anders bei der Erforschung des kulturellen Wirkungsgefüges. Hier betrachten wir die kulturellen Einrichtungen als kausale Mechanismen und suchen ihre Wirkungen und die zwischen ihnen bestehenden Wirkungsverflechtungen festzustellen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, eine durchgeführte Analyse des kulturellen Wirkungsgefüges vorzulegen. Wir wollen lediglich einige begriffliche Hilfsmittel für eine solche Analyse bereitstellen. Zunächst sei auf die Vielzahl der Gesichtspunkte hingewiesen, unter denen sich die Wirkungen der Institutionen betrachten und klassifizieren lassen. Geht man aus von dem Sachbereiche, in dem sich die Wirkungen abspielen, so kann man sie einteilen in: wirtschaftliche Wirkungen (Beschaffung, Herstellung, Bearbeitung, Verteilung, Abnutzung, Vernichtung von Sach-

¹⁾ Hiernach sind meine Bemerkungen (Der Funktionalismus a. a. O. S. 518) zu berichtigen.

²⁾ Vgl. hierzu R. Benedict, *Patterns of culture*, New York 1935; W. Milke, *Die Lehre von den Kulturstilen in der Völkerkunde*. Schmollers Jahrbuch 62 (1938) S. 65ff.

³⁾ Vgl. die in der vorigen Anmerkung genannte Arbeit. Dort bin ich auf S. 78f. auch auf das Verhältnis zwischen „strukturellen“ und „gesinnungsmäßigen“ Übereinstimmungen eingegangen.

gütern), soziale Wirkungen (Beeinflussung der zwischenmenschlichen Beziehungen, von Gruppenbildung und -verfall, Verteilung der Individuen auf Berufe, Stände, Schichten [„Siebung“]), seelische Wirkungen (Einfluß auf Kenntnisse und Meinungen, auf die gefühlsmäßige Einstellung zu Personen und Sachen, auf Wertungen und Ideale, sowie daraus erwachsene Regeln des Verhaltens; Erweckung oder Unterdrückung von Stimmungen wie Hoffnung und Verzweiflung, Zufriedenheit und Unzufriedenheit; Schaffung oder Lösung seelischer Spannungen) und biologische Wirkungen (Einfluß auf die Volksgesundheit, auf Geburts- und Sterbeziffern, auf den Altersaufbau, Auslese und Ausmerze). Hiervon lassen sich die wirtschaftlichen Wirkungen (unter primitiven Verhältnissen) verhältnismäßig einfach, die meisten seelischen und biologischen Wirkungen sehr schwer feststellen. Diese Schwierigkeit wird häufig unterschätzt, und manche Feldforscher berichten uns mit großer Selbstsicherheit von den seelischen Wirkungen bestimmter Initiationen oder Trauerfeiern, ohne den betreffenden Veranstaltungen auch nur einmal persönlich beigewohnt zu haben. Man begnügt sich häufig mit dem Rückgriff auf das eigene Erleben in analogen Situationen unserer Kultur oder gar mit der Wiederholung geläufiger Schulformeln. So finden wir z. B. im Umkreise Radcliffe-Browns und Malinowskis die Neigung verbreitet, allen Einrichtungen eine Stärkung des „Gemeingefühls“ zuzuschreiben¹⁾. Schwieriger noch als die Erfassung der seelischen ist die Feststellung der biologischen Wirkungen. Lediglich der Einfluß von Krieg, Menschenopfer, Witwenmord usw. auf die Sterbeziffern läßt sich in günstigen Fällen zahlenmäßig abschätzen²⁾. Die Abhängigkeit der Geburtenzahl von der Gestalt der gesellschaftlichen Einrichtungen ist vorläufig noch Gegenstand tastender Vermutungen³⁾. Und daß die Untersuchung der Auslesewirkungen kultureller Institutionen jemals für die völkerkundliche Forschung eine praktisch lösbare Aufgabe darstellen wird, kann einstweilen kaum erhofft werden.

Eine besonders wichtige Klasse von Wirkungen kultureller Einrichtungen bilden die Erwartungswirkungen. Es handelt sich um die Beeinflussung des Handelns durch die an der Erfahrung orientierte Erwartung der Handelnden, daß eine Einrichtung diese oder jene bestimmten Ergebnisse hervorbringen werde.

Von sonstigen Aspekten, unter denen sich die Wirkungen der Einrichtungen betrachten lassen, sei zunächst ihr Verhältnis zum Bewußtsein des Volkes bzw. der unmittelbar Beteiligten genannt: sie können (als Wirkungen dieser Einrichtung) klar erkannt, undeutlich geahnt oder völlig übersehen werden. Ein anderer wichtiger Gesichtspunkt ist ihr Verhältnis zum Wollen des Volkes; danach können wir unterscheiden zwischen bejahten, hingenommenen und abgelehnten Wirkungen. Hierher gehört das Problem der Sinnadäquanz, die Frage nämlich, ob die von einer Einrichtung erzielten Wirkungen dem von den Handelnden gemeinten Sinn adäquat sind oder nicht. Der letzte und wissenschaftlich wenigst ergiebige Gesichtspunkt besteht in dem „objektiven“ Nutzen oder Schaden, den die Wirkungen einer Einrichtung für das betreffende Volk darstellen.

¹⁾ Weitere Beispiele solcher stereotyper Zuschreibungen s. bei W. Milke, *Der Funktionalismus* a. a. O. S. 517.

²⁾ Vgl. etwa die Ausführungen über die Wirkung des Krieges auf Sterbeziffer und Geschlechtsverhältnis bei W. L. Warner, *A black civilization*. New York 1937, S. 155ff.

³⁾ Vgl. z. B. G. Eckert, *Der Einfluß der Familienorganisation auf die Bevölkerungsbewegung in Ozeanien*. *Anthropos* 31 (1936) S. 789ff.; Chr. v. Fürer-Haimendorf, *Geschlechtsmoral und Bevölkerungsbewegung bei den Naga-Stämmen Assams*. *Anthropos* 32 (1937) S. 652ff.

Die relative Ertragslosigkeit dieser Fragestellung beruht darauf, daß alle Antworten vollständig von unseren persönlichen Meinungen darüber abhängen, worin das „wahre Glück“ und der „wahre Nutzen“ eines Volkes bestehen, letzten Endes also von unserem metaphysischen Urteil über die „Bestimmung“ des Menschen.

In Verkenntung dieser Sachlage bemühen sich zahlreiche „Funktionalisten“, die („objektiv“) nützlichen Wirkungen der Einrichtungen herauszufinden, um dann die Einrichtungen teleologisch durch diese ihre Nutzwirkungen zu „erklären“. Dabei wird ganz allgemein die Voraussetzung gemacht, daß der von den Handelnden subjektiv gemeinte Sinn einer Einrichtung mit ihrem objektiven Nutzen weder heute übereinstimme, noch in der Vergangenheit übereingestimmt habe. Man konstruiert also eine auf den „Nutzen“ des Volkes gerichtete Zielstrebigkeit, ohne ein Subjekt vorweisen zu können, in dessen Vorstellungen dieser „Nutzen“ als Ziel vorhanden wäre!

Dieses Denkschema, das wohl zum größten Teil auf Émile Durkheim zurückgeht¹⁾, hat auf die Völkerkunde geradezu verhängnisvoll gewirkt. Anstatt ihr reiches Material zu einem Verständnis der Einrichtungen aus den Motiven der Handelnden heraus nutzbar zu machen, reproduzieren die orthodoxen Schüler Radcliffe-Browns und Malinowskis immer wieder dieselben teleologischen Zauberformeln²⁾. Erst neuerdings mehrten sich die Beispiele einer mehr selbständigen und kritischen Haltung³⁾.

Auch die Wirkungsverflechtungen zwischen den Institutionen lassen sich nach dem Sachbereich, in dem sie sich abspielen, in wirtschaftliche, soziale, seelische und biologische Verflechtungen einteilen. Doch dürfte hier eine andere Einteilung vorzuziehen sein, die von dem Einflusse der Wirkungsverflechtungen auf die Sinnadäquanz der Einrichtungen ausgeht. Unter diesem Gesichtspunkt kann man vier Formen des Verhältnisses zwischen zwei Einrichtungen unterscheiden: nämlich die Beziehungen der Unterstützung, der Konkurrenz, des Antagonismus und der Modifikation. Im ersten Falle gehen die (als wertvoll empfundenen) Wirkungen der beiden Einrichtungen einander parallel oder bauen aufeinander auf. Nicht selten schleichen sich in die Unterstützungsbeziehung Momente der Konkurrenz ein, deren Wesen es ist, daß jeweils der einen Einrichtung entzogen wird, was der anderen zugute kommt: das Personal; Raum, Zeit, Rohstoffe und Werkzeuge; schließlich der „Ab-

¹⁾ Vgl. z. B. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912, S. 529, wo es von den australischen Vermehrungsriten heißt: „L'efficacité physique que leur prête le fidèle serait le produit d'une interprétation qui dissimulerait leur raison d'être essentielle: c'est parce qu'ils servent à refaire moralement les individus et les groupes qu'ils passent pour avoir une action sur les choses.“ Der subjektiv gemeinte Sinn der Einrichtung erscheint also hier als eine sekundäre Interpretation, die den wirklichen, den Handelnden freilich unbekannten, „Daseinsgrund“ (= „Zweck“) verhüllt.

²⁾ R. Piddington lehnt es ab, die Einsetzung eines Hausmeiertums (des Tui Haa Takalaua) in Tonga durch den „König“ Kauulufonua (15. Jahrh.) aus den von der Tradition angegebenen persönlichen Motiven abzuleiten, mit der Begründung: „But the fiat of an individual will (however understandable in the circumstances) is insufficient to explain a system of organization so complicated and elaborate as that which we have described.“ Er findet dann die soziologische „Ursache“ dieser Organisation in den angeblichen „objektiven“ Vorteilen einer Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt. (R. W. Williamson und R. Piddington, *Religion and social organization in Central Polynesia*. Cambridge 1937, S. 290.)

³⁾ Vgl. etwa G. Bateson, *Naven*. Cambridge 1936; R. Firth, *We, the Tikopia*, London 1936. Bemerkenswert ist auch die Art, in der sich Tax (a. a. O. S. 16) von dem Unternehmen seines Lehrers Radcliffe-Brown distanziert, die Einrichtungen durch ihren Beitrag zur sozialen Integration erklären zu wollen.

satz“ der eigenen Leistungen¹⁾. Extreme Formen der Konkurrenz gehen in die Beziehung des Antagonismus über, deren Merkmal darin besteht, daß sich die Einrichtungen am sinngemäßen Funktionieren hindern bzw. daß sich ihre Wirkungen gegenseitig aufheben. Von einer Modifikations-Beziehung endlich spreche ich, wenn die eine Einrichtung zwar die Tätigkeit und die Ergebnisse der anderen beeinflusst, aber nur in solchen Punkten, die für den von den Handelnden gemeinten Sinn belanglos sind.

Häufig wird die Frage erhoben, ob die in einer bestimmten Kultur vereinigten Formen der kulturellen Einrichtungen einander eindeutig in der Weise zugeordnet sind, daß sie den von den Handelnden angestrebten Erfolg in dieser Vereinigung entweder ausschließlich oder doch in besonders günstiger Weise (z. B. mit einem Mindestmaß unerwünschter Nebenerfolge) zu erreichen gestatten²⁾. Eine derartige eindeutige Zuordnung möge als Bestverträglichkeit³⁾ bezeichnet werden; ist sie nicht gegeben, so liegt nur Wohlverträglichkeit oder sogar Schlechtverträglichkeit vor. Fälle eigentlicher Unverträglichkeit (eines extremen Antagonismus) treten wohl nur in Augenblicken kultureller Revolutionen auf.

Die Probleme der Bestverträglichkeit lassen sich erfolgreich nur durch vergleichendes Studium analoger Einrichtungen in einer Mehrzahl von Kulturen behandeln. Hier mündet die Zergliederung des innerkulturellen Wirkungsgefüges in das Studium zwischenvölkischer Regelmäßigkeiten ein. Denn die Bezeichnung zweier Einrichtungsformen X_1 und Y_1 als „bestverträglich“ ist offenbar äquivalent mit der Behauptung, der von den Handelnden angestrebte Erfolg werde sich in geringerem Maße einstellen, wenn Y_1 durch irgendeine analoge Form Y_2 ersetzt werde. Diese Behauptung können wir zu stützen versuchen entweder durch Untersuchung etwa tatsächlich vorkommender Fälle der Vereinigung von X_1 und Y_2 bei einem Volke oder durch Rückgriff auf allgemein gültige wirtschaftliche, soziale, seelische oder biologische Regelmäßigkeiten, aus denen, in Anbetracht der besonderen Gestalt von X_1 , seine eindeutige Zuordnung zu Y_1 deduziert werden kann. Auf jeden Fall müssen wir weit über den Rahmen der einzelnen Kultur hinausgehen.

Häufung von Beziehungen. Vergliederung. Regelmäßig läßt sich zwischen zwei kulturellen Einrichtungen oder zwischen zwei Kulturelementen mehr als nur eine innerkulturelle Beziehung nachweisen. Von den möglichen Verbindungen zwischen diesen Beziehungen scheint mir jene die bedeutsamste zu sein, die aus der Eingliederung zweier Kulturelemente in dieselbe kulturelle Einrichtung erwächst. Die hieraus resultierende Häufung von Beziehungen zwischen den beiden Elementen möchte ich als Vergliederung bezeichnen. Sie enthält im allgemeinen folgende Beziehungen: 1. finale Kopplung, d. h. Beziehung auf dasselbe übergeordnete Ziel, 2. ideologische Kopplung, da die zu einer Einrichtung verbundenen Elemente von den Handelnden als Einheit aufgefaßt werden, 3. personale Kopplung, weil an der Ins Werksetzung der einzelnen Elemente wenigstens zum Teil dieselben Menschen tätig sind, 4. zeitliche Kopplung, insofern die Elemente in der Regel eine kontinuierliche Handlungsabfolge bilden, 5. räumliche Kopplung, weil die Teilhandlungen (Elemente) sich

¹⁾ Es läßt sich jeder dieser verschiedenen Formen der Konkurrenz eine bestimmte Kopplungsform zuordnen, aus der sie besonders leicht entsteht. Der „Absatz“-Konkurrenz entspricht dabei die „finale“ Kopplung.

²⁾ Vgl. oben S. 484, Anm. 3.

³⁾ Streng genommen ist zwischen beiderseitiger und einseitiger Bestverträglichkeit zu unterscheiden. Im letzteren Falle kann zwar X_1 seine Aufgabe am besten erfüllen, wenn gleichzeitig Y_1 besteht; Y_1 dagegen würde seine Aufgabe gleich gut oder sogar besser erfüllen können, wenn X_1 durch eine andere Variante von X ersetzt würde.

vorzugsweise auf demselben oder auf benachbarten Schauplätzen abspielen, 6. Wirkungsverflechtung im Sinne der Unterstützung. Nicht immer sind alle diese Beziehungen in gleicher Stärke und Deutlichkeit vorhanden; im allgemeinen berechtigen uns bereits die Beziehungen 1, 2 und 6, um eine Gruppe von Kulturelementen als kulturelle Einrichtung aufzufassen.

Beziehungen zwischen Beziehungen. Wenn zwischen zwei kulturellen Erscheinungen mehrere innerkulturelle Beziehungen bestehen, so kann es sich um eine „zufällige“ Koinzidenz handeln. Häufig jedoch lassen sich die verschiedenartigen Beziehungen kausal aufeinander zurückführen. Nicht selten ist ein gewisser Grad von personaler Kopplung oder ein bestimmtes Maß struktureller Übereinstimmung die notwendige Voraussetzung für die „Wohlverträglichkeit“ kultureller Einrichtungen. In solchen Fällen kann andererseits das Streben nach Wohlverträglichkeit die kulturgeschichtliche Ursache für die personale Kopplung oder die strukturelle Übereinstimmung sein. Häufig führt eine personale Kopplung im Laufe der Zeit zu anderen Kopplungsformen und zu strukturellen Übereinstimmungen.

Übergang zur kulturgeschichtlichen Erklärung. Die kausal-genetische Analyse einer Kultur muß nicht nur die Existenz der einzelnen Elemente, sondern auch die Beziehungen und Verflechtungen zwischen ihnen erklären, wenn sie vollständig sein soll. Somit erwachsen der kulturgeschichtlichen Erklärung aus dem Nachweis innerkultureller Beziehungen zunächst nur neue Aufgaben.

Andererseits verschafft uns dieser Nachweis aber auch wertvolle neue Hilfsmittel. Stimmen mehrere kulturelle Einrichtungen strukturell überein, so hat sich unsere Aufgabe insofern vereinfacht, als es sich nun darum handelt, den diesen Einrichtungen gemeinsamen „Stil“ als genetisch einheitliche Erscheinung zu erklären; wir brauchen also nicht für jede einzelne Einrichtung eine besondere Erklärung zu liefern. Es wäre in solchem Fall herauszufinden, in welchem Teilbereiche der Kultur der betreffende Stil seinen Ausgang genommen hat, welche Ursachen für sein Entstehen verantwortlich sind und durch welche Mechanismen er sich über andere Einrichtungen und Lebensbereiche ausgebreitet hat¹⁾. In ähnlicher Weise haben wir bei instrumentaler Kopplung nach der kulturellen Einrichtung zu fragen, in welcher das betreffende, mehreren Einrichtungen gemeinsame Element ursprünglich zu Hause war, weiter danach, welche Ursachen dort zu seiner Entstehung oder Übernahme (von einem anderen Volke) führten und wie es zu seiner Übertragung auf andere Einrichtungen kam.

Es darf als hinreichender Grund für das Fehlen eines Kulturelementes gelten, wenn die Koexistenz gewisser anderer Elemente es ihm unmöglich machen würde, den von den Handelnden angestrebten Zweck zu erfüllen oder wenn dies nur bei Inkaufnahme erheblicher unerwünschter Nebenerfolge möglich wäre (Schlechtverträglichkeit). Andererseits ist es ein wesentlicher Beitrag zur kulturgeschichtlichen Erklärung des Auftretens eines bestimmten Kulturelementes (einer bestimmten Form einer kulturellen Einrichtung), wenn sich zeigen läßt, daß es den von den Handelnden gemeinten Sinn infolge der Koexistenz gewisser anderer Einrichtungen besonders vorteilhaft und vollständig zu erreichen gestattet (Bestverträglichkeit). Als hinreichende Erklärung kann diese Feststellung nur gelten, wenn das Kulturelement leicht zu erfinden oder durch eine einfache Abwandlung eines bekannten Elementes herzustellen war. Es sei nochmals

¹⁾ Vgl. hierzu oben S. 484 f. und unten S. 495 f., wo die Überprüfung solcher Vermutungen durch Kovariations-Forschungen behandelt wird.

betont, daß die Begriffe „Bestverträglichkeit“ und „Schlechtverträglichkeit“ nur dann einen wissenschaftlich brauchbaren Sinn haben, wenn sie auf die Zielsetzungen der Handelnden bezogen werden, nicht aber auf irgendwelche Bewertungen, die wir möglicherweise den kulturellen Einrichtungen zuteil werden lassen. Außerdem muß die Sinnadäquanz des Kulturelementes im Beobachtungsbereich der Handelnden liegen, wenn diese ihr Verhalten daran orientieren sollen¹⁾.

II.

Zwischenvölkische Regelmäßigkeiten.

Das vergleichende Studium der Kulturen kann mit mancherlei verschiedenen Zielsetzungen betrieben werden. Die einfachste und ursprünglichste Absicht ist wohl die typologische, d. h. das Suchen nach einer systematischen Übersicht der theoretischen Möglichkeiten und ihrer praktischen Verwirklichungen. Typologische Untersuchungen können sich einzelnen Kulturelementen, kulturellen Einrichtungen oder Lebensbereichen zuwenden, aber auch den Formen der Kopplung, den abstrakten Strukturprinzipien, den seelischen Grundhaltungen, den Wirkungen und Wirkungsverflechtungen. Unser erster Teil stellt somit den Entwurf einer Typologie der innerkulturellen Beziehungen dar.

Andererseits kann die vergleichende Betrachtung, über die bloße Ordnung der Tatsachen hinausgehend, als Mittel zur Rekonstruktion geschichtlicher Abläufe dienen, sei es in „evolutionstischer“ oder „diffusionistischer“ Manier. Die Einzelheiten des dabei angewandten Verfahrens haben wir hier, wo uns die Probleme der nichthistorischen „funktionellen“ Ethnologie beschäftigen, nicht zu erörtern.

Schließlich kann der Vergleich einer Vielzahl von Kulturen dazu dienen, allgemeine Regelmäßigkeiten und „Gesetze“ aufzuspüren oder anderweitig aufgestellte Vermutungen dieser Art zu überprüfen. Dabei sind wiederum mehrere Klassen von Regelmäßigkeiten zu unterscheiden.

Erstens gehört hierher die Regelmäßigkeit in den („individualgeschichtlichen“, vgl. unten!) Wirkungen und Wirkungsverflechtungen. Um die Vermutung zu erhärten, daß z. B. eine bestimmte Begräbnisrite bestimmte seelische Wirkungen bei den Teilnehmern zur Folge hat, müssen wir entsprechende Riten und ihre Wirkungen bei einer größeren Anzahl von Völkern untersuchen; vor allem können wir nur so herausbringen, welche Züge dieser Rite für die betreffende seelische Wirkung kausal bedeutsam sind und welche nicht.

Zweitens kann es sich um Regelmäßigkeiten im Ablauf kultureller Entwicklungen und Beeinflussungen handeln. Hier muß ich im wesentlichen wiederholen, was ich an anderem Orte gegenüber den Bemühungen R. Thurnwalds bemerkt habe²⁾: weil das Werden der kulturellen Einrichtungen, mit denen es die Völkerkunde zu tun hat, unserer Beobachtung fast völlig entzogen ist, müssen wir uns im wesentlichen auf Rekonstruktionen kultureller Entwicklungen stützen. Die Technik der historischen Rekonstruktion aber ist einstweilen noch nicht so weit, daß ihre Ergebnisse als verlässliche Unterlage für das Forschen nach Entwicklungsregelmäßigkeiten angesehen werden könnten.

¹⁾ Hat ein Kulturelement bestimmte, vom Standpunkt der Handelnden aus unerwünschte Nebenwirkungen, ohne daß eine Chance bestände, daß sie als Wirkungen dieses Kulturelementes von dem betreffenden Volke erkannt würden, so dürfen diese Nebenwirkungen (falls sie nicht etwa die physische Vernichtung aller mit diesem Elemente behafteten Völker beinhalten) nicht als Erklärung für das Fehlen dieses Kulturelementes herangezogen werden. Entsprechendes gilt für Sondervorteile, die den Handelnden unerkennbar bleiben.

²⁾ Vgl. W. Milke, Der Funktionalismus a. a. O. S. 529.

Manche Ethnologen hoffen dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem sie die vor unseren Augen ablaufenden Vorgänge des Kulturkontaktes zwischen der europäisch-amerikanischen Zivilisation und den Lebensformen der Natur- und der asiatischen Kulturvölker gleichsam als Modell für alle Formen zwischenvölkischer Beeinflussung benutzen¹⁾. Doch sind die Bedingungen, unter denen sich die Europäisierung der Erde vollzieht, so einzigartig, daß die etwa erzielten Verallgemeinerungen nur höchst abstrakt und ziemlich nichtssagend ausfallen können²⁾. Die hohe theoretische und praktische Bedeutung der Arbeiten, die den modernen Kontaktvorgängen in ihrer konkreten Eigentümlichkeit gewidmet sind, wird durch diese Feststellung natürlich nicht geleugnet.

Drittens kann sich unser Forschen richten auf Regelmäßigkeiten im Zusammentreffen der Abwandlungen von Einrichtungen, die sich in einer verbreitungsmäßigen Korrelation zwischen den Einrichtungsformen äußern. Wir hoffen, aus diesen Regelmäßigkeiten kausale Zusammenhänge (einseitige oder wechselseitige, direkte oder indirekte) erkennen zu können.

An dieser Stelle dürfte es angebracht sein, uns mit den verschiedenen Bedeutungen zu befassen, in denen hinsichtlich kultureller Einrichtungen von Kausalität die Rede sein kann. Soviel ich sehe, kommen vor allem drei Haupterscheinungsformen der Kausalität in Frage, nämlich:

a) die individualgeschichtliche („biographische“) Kausalität, als Begriff 1. der Bedingungen, unter denen, und der Situationen, in denen bei einem Volke ein bestimmtes Handeln erlaubt, gebräuchlich, sittlich gefordert oder dgl. ist, und 2. der Motive, die den einzelnen Angehörigen dieses Volkes in den unter 1. genannten Situationen zu diesem Verhalten zu bewegen pflegen, bzw. zu bewegen geeignet sind, vorausgesetzt, daß ihm die betreffende Handlung als möglich, üblich, sittlich gefordert usw. bekannt und daß ihm ihre typischen Erfolgchancen geläufig sind;

b) die kulturgeschichtliche Kausalität, als Gesamtheit 1. der Bedingungen und Situationen, an die das Üblichwerden einer Handlung bei einem Volke geknüpft ist, und 2. der Motive, die ein Volk zur Annahme einer Sitte in einem Falle bewegten oder allgemein zu bewegen geeignet sind, sei es als seelischer Antrieb beim völkischen Durchschnitt, oder bei einzelnen wirkungsmächtigen und vorbildlichen Führern, Fürsten Priestern, Schamanen.

„Individualgeschichtliche“ und „kulturgeschichtliche“ Kausalität unterscheiden sich also darin, daß jene sich auf die Vorgänge, Wirkungen und Wirkungsverflechtungen innerhalb des als stationär gedachten Kultursystems bezieht, diese aber auf die Änderungen des Kultursystemes selbst.

Schließlich können wir als

c) statisch-korrelative Kausalität jene Form eines ursächlichen Zusammenhanges bezeichnen, bei der vom zeitlichen Verlauf abgesehen und die Kausalbeziehung aus einer verbreitungsmäßigen Korrelation erschlossen wird. Wir können sie als eine Kümmerform der kulturgeschichtlichen Kausalität ansehen, die unserer Unkenntnis der kulturgeschichtlichen Hergänge entspringt, welche zu der verbreitungsmäßigen Korrelation geführt haben. Der Satz, zwischen zwei Kulturerscheinungen bestehe eine statisch-korrelative Kausalbeziehung, würde nämlich bei hinreichender Kenntnis des geschichtlichen Verlaufs in vielen Fällen etwa so zu präzisieren sein, daß „das Auftreten der einen Erscheinung die Entwicklung bzw. die Übernahme der anderen Erscheinung begünstigt“.

Die Unterscheidung dieser drei Formen kultureller Kausalität scheint mir eine dringende Notwendigkeit, wie man auch über unsere Terminologie denken möge. Leider werden besonders individualgeschichtliche und kulturgeschichtliche Kausalität häufig durcheinandergeworfen. Beispielsweise sucht J. H. Steward (*The economic and social basis of primitive bands. Essays in anthropology presented to A. L. Kroeber. Berkeley 1936, S. 331ff.*) nach den Ursachen dafür,

¹⁾ Vgl. z. B. W. E. Mühlmann, *Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart 1938, S. 201ff.

²⁾ Wesentlich wird es sich dabei um eine Typologie möglicher Entwicklungen handeln, deren ursächliche Bedingungen weitgehend unbekannt bleiben. Mit Bewußtsein wird anscheinend dieses Ziel verfolgt (ohne Bezugnahme auf die modernen Akkulturationsprobleme) von L. Spier, *Problems arising from the cultural position of the Havasupai*. *Am. Anthr.* 31 (1929), S. 213ff., sowie auf kunstgeschichtlichem Gebiet von Spiers Lehrer Fr. Boas, *Primitive art*. Oslo 1928.

weshalb bei manchen Wildbeuterstämmen patrilineare, bei anderen „zusammengesetzte“ (bilaterale) Horden auftreten (kulturgeschichtliche Kausalität). Er findet 1. die Bedingungen, unter denen bei einzelnen Stämmen bestimmte Handlungsweisen vorkommen bzw. geduldet werden (z. B.: matrilocale Ehe, wenn Frau zum Austausch fehlt), und 2. die von dem Volke selbst angeführten Motive, aus denen heraus eine bestimmte Handlung erfolgt (z. B.: Wunsch, sich die Hilfe der Schwiegermutter bei der Aufzucht der Kinder zu sichern, als Antrieb zur Übersiedlung des Mannes in die Familie der Frau) (individualgeschichtliche Kausalität).

Offenbar treten jene Bedingungen und diese Motive auch in Kulturen auf, welche eine matrilocale Ehe verwerfen, und ihr Wirksamwerden hängt davon ab, daß die matrilocale Ehe als eine (öffentlich geduldete, unter Umständen erwünschte) Möglichkeit von der Kultur bereitgestellt ist.

Der richtige Kern von Stewards Methode (und analoger Erklärungsversuche zahlreicher „Funktionalisten“) besteht darin, daß wir nicht hoffen dürfen, die kulturgeschichtliche Verursachung einer Sitte adäquat zu begreifen, solange nicht zuvor die individualgeschichtliche Verursachung des dieser Sitte entsprechenden Verhaltens geklärt ist.

Neuerdings ist es auch in völkerkundlichen Kreisen Mode geworden, den Begriff der „Verursachung“ durch den der „funktionellen Abhängigkeit“ ersetzen zu wollen, was einem generellen Verzicht auf den Übergang von der „statisch-korrelativen“ zur „kulturgeschichtlichen“ Kausalität (in unserer Sprechweise) gleichkommt. Hierzu vgl. man die treffende Bemerkung von R. H. Lowie (Lewis H. Morgan in historical perspective. Essays in anthropology pres. to A. L. Kroeber a. a. O. S. 168ff., 181): „Ultrascientific critics like to remind us that cultural phenomena are very complex, that we are consequently not warranted in assuming more than a functional relationship between distinct traits. There is great merit in the contention, but like everything it can be overdone. If South African natives and North American Indians respond to the impact of white civilization by quite similar messianic cults, shall we not admit that the contact is a temporally antecedent cause? Or do the methodological wiseacres contend that the cults could bring about the invasion of the white race?“

Ich schlage vor, die verbreitungsmäßige Korrelation, die auf einen kausalen Zusammenhang zwischen den korrelierten Erscheinungen zurückgeht, als Kovariation¹⁾ zu bezeichnen und von der historisch-zufälligen Assoziation zu unterscheiden, die auf den Umstand zurückgeht, daß die beiden Erscheinungen von demselben Traditionsstrom (Völkerwanderung, Kulturströmung) verbreitet wurden oder sich entlang derselben Wanderstraßen verbreiteten.

In der Praxis ist es keineswegs einfach, zu entscheiden, ob eine Kovariation oder eine Assoziation vorliegt, zumal beide oft gleichzeitig auftreten und sich in ihren (zahlenmäßigen) Auswirkungen verstärken oder gegebenenfalls auch abschwächen, indem z. B. einer positiven Assoziation eine negative Kovariation entgegensteht. Der Verdacht kausaler Kovariation ist natürlich dort am stärksten, wo die engsten Kopplungs- und Wirkungsverflechtungen bestehen oder gar eine eindeutige Zuordnung im Sinne der Strukturgleichheit oder der Bestverträglichkeit vorliegt. Nahezu über jeden Zweifel erhaben ist diese Vermutung, wo zwei Einrichtungen je eine Mehrzahl von Abwandlungen aufweisen und jeweils die beiden Varianten miteinander korreliert sind, die strukturell zusammengehören oder die miteinander bestverträglich sind. Weiterhin wird es sich höchstwahrscheinlich um eine kausale Kovariation handeln, wenn dieselbe Korrelation in verschiedenen Erdgebieten festzustellen ist und eine geschicht-

¹⁾ Der Ausdruck „Kovariation“ ist besonders bei französischen Statistikern üblich. In die völkerkundliche Literatur hat er bisher keinen Eingang gefunden. Wir definieren ihn für unsere Zwecke als statistische Tendenz einer bestimmten Variante der einen Einrichtung, mit einer bestimmten Variante der anderen Einrichtung gemeinsam aufzutreten (positive K.) oder sie zu meiden (negative K.), wobei diese Regelmäßigkeit auf einen kausalen Zusammenhang zwischen den beiden Einrichtungen zurückgeht.

liche Verbindung zwischen diesen Gebieten, wenigstens in bezug auf die untersuchten Einrichtungen, ausgeschlossen werden kann¹⁾.

Andererseits ist ein hoher Korrelationskoeffizient zwischen zwei Abwandlungen kultureller Einrichtungen mit großer Wahrscheinlichkeit als Ausdruck einer historisch-zufälligen Assoziation zu deuten, wenn diese Korrelation auf ein einzelnes Erdgebiet beschränkt ist und wenn die Einrichtungen nur geringe Bauplanbeziehungen und, wirkungsmäßig betrachtet, lediglich Modifikationsverflechtungen aufweisen. Der letztgenannte Gesichtspunkt war für das Bemühen Graebners maßgebend, vorzugsweise Korrelationen solcher Kulturerscheinungen nachzuweisen, zwischen denen nur möglichst geringe innerkulturelle Beziehungen bestehen, um aus diesen Korrelationen Wanderungs- und Ausbreitungszusammenhänge zu erschließen²⁾. Diese Tendenz, mit möglichst unverbundenen Elementen zu arbeiten, ist für die Lebensferne eines großen Teiles der sog. „Kulturkreislehre“ verantwortlich. Indessen ist sie keineswegs eine notwendige Grundlage der Assoziationsforschung. Wenn zwei Einrichtungen X und Y eine enge Verschränkung (Kopplung und Wirkungsverflechtung) aufweisen und Y in mehreren, zu X gleichverträglichen Formen $Y_1, X_2 \dots Y_n$ vorkommt, so wird zwar der Korrelationskoeffizient zwischen X und der Form von Y (z. B. Y_k), zu der eine positive Korrelation besteht, in der Regel etwas höher sein, als die positiven Korrelationskoeffizienten zwischen relativ unverbundenen Einrichtungen. Aber welche Form von Y mit X korreliert ist, hängt in solchem Falle von historisch-zufälligen Momenten ab³⁾, und der Korrelationskoeffizient kann, freilich nicht seinem vollen Betrage nach, als Anzeichen bestimmter kulturgeschichtlicher Vorgänge und Verhältnisse verwendet werden.

Abgesehen vom Erkenntnisziel besteht zwischen Assoziations- und Kovariationsforschung auch ein Unterschied in der Methode. Denn jene untersucht Korrelationen zwischen möglichst scharf umrissenen Minimal-elementen („Merkmalen“, „culture traits“), diese aber solche zwischen „Typen“, die in generalisierter Form ganze Einrichtungen oder gar Lebensbereiche umschreiben. Das Untersuchungsfeld einer kovariationsstatistischen Arbeit kann sich je nach der Fragestellung auf alle bekannten Völker, auf alle Völker einer bestimmten Kulturstufe oder mit einer bestimmten Eigenschaft oder schließlich auf alle Völker eines bestimmten Erdgebietes, z. B. die Völker einer „Kulturprovinz“, erstrecken. Die Auswertung der zahlenmäßigen Ergebnisse muß natürlich auf diese Verschiedenheiten Rücksicht nehmen.

¹⁾ R. H. Lowie möchte geradezu die Möglichkeit des Nachweises eines kausalen Zusammenhanges von der Voraussetzung einer mehrmaligen unabhängigen Entstehung der betreffenden Einrichtungsformen abhängig machen. (R. H. Lowie, *The matrilineal complex*. UC-PAAE 16, 2 [1919], S. 29ff., 43f.)

²⁾ Wenn die Vertreter der Kulturkreislehre dazu neigen, alle Korrelationen auf historisch-zufällige Ursachen zurückzuführen, so hat neuerdings auch das entgegengesetzte und ebenso verkehrte Extrem seinen Verfechter gefunden. W. E. Mühlmann (*Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart 1938, S. 197) behauptet, Korrelationen besäßen nur dann einen „kulturhistorischen Deutungswert“, wenn keine „funktionalen Beziehungen“ (d. h. irgendwelche innerkulturelle Zusammenhänge) zwischen den Korrelaten beständen; der „Deutungswert“ hänge folglich von der Gültigkeit der „additiven Kulturauffassung“ ab und falle mit dieser.

³⁾ Mit dieser Ausdrucksweise soll angedeutet werden, daß die Korrelation nicht als adäquate Folge bestimmter Eigenschaften der Korrelate aufzufassen ist, sondern auf eine höchst individuelle Konstellation von Bedingungen und Ursachen zurückgeht. Über den Gegensatz von „adäquater“ und „zufälliger“ Verursachung vgl. besonders M. Weber, Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1922. S. 266ff.

Zweckmäßigerweise werden zu Beginn der Untersuchung auf Grund festgestellter struktureller Übereinstimmungen, Bestverträglichkeiten usw. Hypothesen über einen kausalen Zusammenhang bestimmter Formen kultureller Einrichtungen versuchsweise aufgestellt und sodann der statistischen Prüfung unterworfen.

Welches sind nun die möglichen Ergebnisse der Kovariationsforschung? Erhalten wir einen hohen positiven Korrelationskoeffizienten, so hat sich die Hypothese eines ursächlichen Zusammenhanges zwischen den Korrelaten an der Erfahrung „bewährt“. Entsprechend würde ein hoher negativer Korrelationskoeffizient als „Bewährung“ der Annahme eines „negativen Kausalzusammenhanges“ (etwa infolge einer „individualgeschichtlichen“ Unverträglichkeit) zu deuten sein. Wir werden diese „Bewährung“ um so höher einschätzen, wenn es möglich ist, die andere denkbare Erklärung, nämlich eine historisch-zufällige Assoziation bzw. Dissoziation auszuschließen, z. B. durch den Nachweis, daß zwischen den einzelnen Gebieten, in denen die Korrelate auftreten, keine geschichtlichen Berührungen bestanden haben.

Fällt unsere Nachprüfung negativ aus, d. h. erhalten wir nur geringfügige Koeffizienten, so ist damit noch nicht jede kausale Bindung zwischen den Erscheinungen ausgeschlossen. Widerlegt ist vielmehr nur die Annahme, daß die Erscheinung X regelmäßig die Erscheinung Y als ihre Folge hervorbringe (daß also Y die „adäquate Folge“ von X sei) und daß Y nicht nur in seiner erstmaligen Entstehung, sondern auch in seinem Fortbestand an das Vorhandensein von X gebunden sei. Möglich bleibt dagegen noch das Verhältnis, daß die Erscheinung Y nur dort erstmalig entstehen konnte, wo zuvor X bestand, daß dies aber infolge des Auftretens hindernder zusätzlicher Bedingungen nicht überall geschah, wo X existierte, und daß die spätere Ausbreitung von Y auch Gebiete ergriff, wo X niemals vorhanden war.

Etwa nach diesem Schema dürfen wir uns wohl den Sachverhalt zurechtlegen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem von Radcliffe-Brown¹⁾ sogenannten Aranda-Typus der Verwandtschaftsorganisation und der Einteilung in acht „Subsektionen“ („Heiratsklassen“). Wenn in peripherischen Gebieten Australiens, z. B. im Arnheim-Land²⁾, nur ein ganz unbedeutender Korrelationskoeffizient zwischen diesen beiden Erscheinungen festzustellen ist, wird dadurch die auf strukturlogischen Überlegungen beruhende Anschauung nicht widerlegt oder unwahrscheinlich gemacht, daß das australische Achtklassensystem — eine genetisch einheitliche Erscheinung — in seinem Ursprungsgebiet (nach Elkin³⁾ im Hinterland der Kimberley-Halbinsel) auf der Grundlage eines präexistenten Aranda-Systems entstand und vermutlich nur auf dieser Basis entstehen konnte. Um eine solche Annahme trotz fehlender Kovariation festzuhalten, müssen allerdings die strukturlogischen Übereinstimmungen sehr weitgehend und eindeutig sein.

Zum Abschluß unserer Ausführungen zum Thema „Kovariation“ einige geschichtliche Hinweise. Die ganze Fragestellung taucht erstmalig in dem berühmten Vortrage von E. B. Tylor, *On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent* (JAI 18 [1889] S. 245ff.) auf. In der Diskussion wurde bereits auf das Problem der Trennung „historisch-zufälliger“ (auf gemeinsamer Ausbreitung usw. beruhender) und „kausal-notwendiger“ Korrelationen hingewiesen. Vgl. im übrigen die Bemerkungen von R. H. Lo-

¹⁾ A. R. Brown, *Three tribes of Western Australia*. JRAI 43 (1913) S. 143ff.

²⁾ W. L. Warner, *The kinship morphology of forty-one North Australian tribes*. Am. Anthr. 34 (1933) S. 63ff.

³⁾ Vgl. A. P. Elkin, *Besprechung von S. D. Porteus, Primitive intelligence and environment*. London 1936, in: Oceania 8 (1937/38) S. 498f.

wie, *The history of ethnological theory*. New York und London 1937, S. 79ff. Die beiden nächsten Beiträge stammen von Juristen und Soziologen. Es handelt sich um J. Mazzarella, *Studi di etnologia guiridica*. Catania 1903—1933 und L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler, M. Ginsberg, *The material culture and social institutions of the simpler peoples*. London 1915. Hier geht es um die Frage nach dem Zusammenhange zwischen „Wirtschaftsstufe“ und sozialer Entwicklung; das Ergebnis ist negativ und besteht in der Erkenntnis, daß keine eindeutige Zuordnung zwischen der „Wirtschaftsstufe“ (d. h. dem allgemeinen Stande der wirtschaftlichen Kultur) eines Volkes und den Formen der sozialen Einrichtungen (Familie, Staat, Ständeschichtung, Eigentum, Krieg usw.) behauptet werden kann. Eine gewisse Grobschlächtigkeit der Fragestellung und der Methode macht diese materialreichen Arbeiten für den Ethnologen wenig ergiebig. Als abschreckendes Beispiel für den Mißbrauch statistischer Methoden möge das Buch von J. D. Unwin, *Sex and culture*. Oxford 1934, dienen; vgl. die Kritik von R. Benedict, *Am. Anthr.* 37 (1936) S. 691f.

Die Kovariationsforschungen der Fachethnologen haben sich vorzugsweise mit dem Verhältnis zwischen Verwandtschaftsnomenklatur und Verwandtschaftsorganisation befaßt. Wir müssen dabei unterscheiden zwischen dem Nachweis einer strukturellen Gleichförmigkeit zwischen diesen beiden Erscheinungskomplexen bei einem einzelnen Volke und der hypothetischen Verallgemeinerung dieser Feststellung einerseits, dem Versuch einer statistischen Überprüfung dieser Hypothese andererseits. Wesentlich in strukturlogischen Erörterungen erschöpfen sich die Arbeiten von W. H. R. Rivers (*Kinship and social organization*. London 1914) und A. R. Radcliffe-Brown (zuletzt: *The social organization of Australian tribes*. Melbourne 1931); der letztere hat sein reiches Material nirgends ausdrücklich über das Bestehen oder Nichtbestehen einer Kovariation befragt. (Sehr verwirrend ist es, daß Radcliffe-Brown von einer „funktionellen Korrelation“ spricht, wo er die strukturelle Übereinstimmung zwischen den Einrichtungen einer einzelnen Kultur meint.) Kovariationsstudien mit positivem Ziel stammen u. a. von R. H. Lowie, der die von Tylor und Rivers behauptete Zusammengehörigkeit exogamer sozialer Systeme mit klassifikatorischen Verwandtschaftsnomenklaturen am nordamerikanischen Material bestätigen konnte (*Exogamy and the classificatory system of relationship*. *Am. Anthr.* 17 [1915] S. 223ff.), und von A. Lesser (*Some aspects of Siouan kinship*. *Proc. 23. Int. Congr. Am.*, New York 1930, S. 563ff.; *Kinship origins in the lighth of some distributions*. *Am. Anthr.* 31 [1929], S. 710ff.), der eine beträchtliche, wenn auch nicht hundertprozentige Korrelation nachwies zwischen dem sog. Crow-Typus der Verwandtschaftsterminologie und der matrilinearen Gruppenfolge sowie der Heirat mit der Mutterbruders-Witwe, zwischen dem sog. Omaha-Typus und der patrilinearen Gruppenfolge, verbunden mit der Sitte, die Bruderstochter der eigenen Frau zu ehelichen. Vgl. dazu auch R. H. Lowie, *The Omaha and Crow Kinship terminologies*. *Verhandl. des 24. Int. Am. Congr.*, Hamburg 1934, S. 102ff.

Andererseits verwiesen A. L. Kroeber (*Yurok and neighboring kin term systems*. *UC-PAAE* 35 [1934] S. 15ff.) und E. W. Gifford (*Northeastern and Western Yavapai*. *UC-PAAE* 34 [1936] S. 247ff., 291f.) auf das Fehlen einer Kovariation in einzelnen Teilen Nordamerikas, um die von Rivers, Radcliffe-Brown u. a. vertretene These einer eindeutigen „funktionellen Abhängigkeit“ der Verwandtschaftsnomenklatur von der Verwandtschaftsorganisation zu Fall zu bringen. Kroeber führte aus, daß die nordwestkalifornischen Stämme bei praktischer Identität ihrer sozialen Einrichtungen zwei fundamental verschiedene Typen der Verwandtschaftsterminologie besäßen; die Beweiskraft seiner Darlegungen wurde von Radcliffe-Brown (*Kinship terminologies in California*. *Am. Anthr.* 37 [1935] S. 530ff.) unter Hinweis auf Lücken des Quellenmaterials bestritten. Gifford hingegen wies darauf hin, daß die Stämme der Yuma-Sprachgruppe trotz tiefergehender Unterschiede der sozialen Verfassung nahezu identische Nomenklaturen gebrauchten.

R. H. Lowie hat sich mehrfach mit der Korrelation der Elemente des sog. „matrilinearen Komplexes“ befaßt und an diesem Beispiele die Frage erörtert, inwiefern eine strukturlogische Zusammengehörigkeit einen „statisch-korrelativen“ Kausalzusammenhang verbürge. (*The matrilineal complex*. *UC-PAAE* 16 [1919] S. 29ff.; C. Nimuendaju und R. H. Lowie, *The dual organizations of the Ramko'-kamekra [Canella] of Northern Brazil*. *Am. Anthr.* 39 [1937] S. 565ff.)

Der weitere Fortschritt der Kovariationsforschung wird von der Verwertung mathematisch-statistischer Methoden abhängen; die unzweifelhaft vorhandenen Schwierigkeiten dürften sich bei einigem Geschick überwinden lassen.

Erst nach Abschluß des vorliegenden Aufsatzes bekam ich die beiden Artikel von G. P. Murdock, *Correlations of matrilinear and patrilinear institutions*, und von L. Simmons, *Statistical correlations in the science of society*,

in: G. P. Murdock (Editor), *Studies in the science of society*. Presented to A. G. Keller. New Haven 1937. S. 445ff. bzw. S. 495ff., zu Gesicht. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesen interessanten, aber methodisch nicht ganz einwandfreien Arbeiten behalte ich mir für einen späteren Zeitpunkt vor.

III.

Zusammenfassung. Schlußbemerkungen.

Unser Aufsatz war bemüht, die verschiedenartigen „Beziehungen“ und „Zusammenhänge“ zu sondern, die zwischen kulturellen Einrichtungen bestehen können. Wenn wir, im Sinne des orthodoxen Funktionalismus, von kulturgeschichtlichen Entwicklungen völlig absehen, können wir zunächst innerkulturelle Beziehungen und zwischenkulturelle Bindungen unterscheiden. Bei jenen handelt es sich um Beziehungen, die sich im Inneren der einzelnen Kultur abspielen und durch deren Zergliederung zutage treten, bei diesen um Zusammenhänge (Regelmäßigkeiten), die erst beim Vergleiche vieler Kulturen festgestellt werden können. Die innerkulturellen Beziehungen haben wir in Bauplanbeziehungen und Wirkungsverflechtungen eingeteilt, je nachdem ob rein deskriptiv Regelmäßigkeiten im Mit- und Nacheinander und Ähnlichkeiten zu erfassen gesucht oder ob („individualgeschichtliche“) Kausalabhängigkeiten vermutet werden. Zwischenkulturelle Bindungen traten uns hauptsächlich in Gestalt der Kovariation entgegen, einer Regelmäßigkeit im Zusammentreffen der Abwandlungen kultureller Einrichtungen, aus der ein „statisch-korrelativer“ Kausalzusammenhang erschlossen wird.

Vielleicht mag es befremdend wirken, daß ich mit Absicht zwei Ausdrücke gemieden habe, die in der heutigen Literatur eine große Rolle spielen. Es handelt sich um die Begriffe „Funktion“ und „Struktur“. Beide Ausdrücke sind wegen ihrer Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit für unsere Zwecke ungeeignet. Vor allem die „Funktion“ hat durch fortgesetzten Mißbrauch jeden präzisen Sinn verloren. Wie ich schon andersorts ausgeführt habe¹⁾, tritt das Wort „Funktion“ in der „funktionalistischen“ Literatur in zwei Hauptbedeutungen auf, die sich an den mathematischen bzw. an den biologischen Sprachgebrauch anlehnen. Entweder behauptet man, die eine Einrichtung sei eine „Funktion“ einer oder mehrerer anderer Einrichtungen (oder auch außerkultureller Bedingungen wie Rasse und geographische Umwelt), und hat dabei eine statisch-korrelative Kausalabhängigkeit im Auge²⁾. Oder man versteht unter der „Funktion“ einer Einrichtung ihre individualgeschichtliche, irgendwie positiv bewertete Wirkung³⁾. Dabei sind noch verschiedene Spielarten möglich, je nachdem als „Funktion“ bezeichnet wird entweder: 1. der subjektiv angestrebte und mehr oder weniger vollständig erreichte Erfolg, oder 2. eine von den Handelnden subjektiv als wertvoll empfundene, aber nicht notwendig als Ziel dieser oder einer anderen Einrichtung angestrebte Wirkung, oder 3. eine „objektiv“, d. h. nach unserem Dafürhalten, nützliche Wirkung, deren Verursachung den Handelnden möglicherweise unbekannt bleibt und die von ihnen auch nicht notwendig als wertvoll empfunden wird. Es würde ein hoffnungsloses Unternehmen darstellen, diesen Bedeutungswirrwarr beseitigen und durch eine präzise Definition des Aus-

¹⁾ Vgl. Milke, *Der Funktionalismus* a. a. O. S. 513, Anm. 2.

²⁾ R. H. Lowie erklärt diese Bedeutung des Ausdrucks „funktionaler Zusammenhang“ für die wissenschaftlich allein zulässige. (C. Nimuendaju und R. H. Lowie, *The Dual organizations* a. a. O. S. 582.)

³⁾ So Radcliffe-Brown und Malinowski, wenigstens in den meisten Fällen. Vgl. meine Ausführungen, *Der Funktionalismus* a. a. O. S. 516, 524f.

drucks „Funktion“ ersetzen zu wollen. Daher bleibt nichts anderes übrig, als den Ausdruck überhaupt zu vermeiden.

Der Begriff „Struktur“ wurde von Fr. Krause zum Grundbegriff seiner sog. „Strukturlehre“ gemacht¹⁾. Die „Struktur“ einer Kultur ist für ihn gleich der Gesamtheit aller Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den Lebensäußerungen eines Volkes. Die „Strukturlehre“ hat die Aufgabe, die einzelnen Einrichtungen verständlich zu machen durch Aufzeigung der „Strukturbeziehungen“ oder „Strukturlinien“, die sie mit den übrigen Einrichtungen verbinden. Es ist aus Krauses Veröffentlichungen nicht mit Sicherheit zu entnehmen, ob es sich bei diesen „Strukturbeziehungen“ um spezifische Beziehungen handelt (z. B. Spiegelungsbeziehungen oder Bestverträglichkeit), oder einfach um irgendwelche Zusammenhänge, beispielsweise Kopplungen und Modifikationsverhältnisse. Solange diese Unsicherheit besteht, läßt sich — zumal in Ermangelung einer hinreichenden praktischen Erprobung an durchgeführten Analysen ganzer Kulturen — der mögliche Ertrag der „Strukturlehre“ kaum beurteilen. Der Begriff „Struktur“ selbst, wie er oben umschrieben wurde, ist in seinem weitgespannten Umfang und seiner inhaltlichen Vieldeutigkeit zwar gelegentlich als Abkürzung mit Vorteil zu benutzen, aber keineswegs unentbehrlich²⁾.

Zum Schluß möchte ich die Hoffnung aussprechen, daß dieser Aufsatz vielleicht den einen oder anderen Fachgenossen veranlassen wird, die hier behandelten Probleme neuerlich zu erwägen und dabei meine klassifikatorischen und terminologischen Vorschläge auf ihre gedankliche Konsequenz und praktische Brauchbarkeit hin zu überprüfen.

¹⁾ Vgl. Fr. Krause, Die völkerkundliche Strukturlehre und ihre Anwendung auf unser modernes Kulturleben. Petermanns Mitteilungen (1923) S. 250ff.; Das Wirtschaftsleben der Völker. Breslau 1924; Zum Problem der primitivsten Völker. Arch. f. d. gesamte Psychologie 54 (1926) S. 289ff.; Kulturwandel und Volkstum. Mitt. Anthropol. Ges. Wien 59 (1929) S. 247ff.

²⁾ Es sei darauf hingewiesen, daß unsere Begriffe „strukturelle Ähnlichkeit“ und „Strukturidentität“ eine weit engere Fassung des Begriffes „Struktur“ voraussetzen, nämlich als Gesamtheit der „Strukturprinzipien“, aus denen sich der Aufbau der Kultur oder einzelner Einrichtungen gedanklich herleiten läßt.

II. Verhandlungen.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 22. Oktober 1938.

Gedächtnisabend

für Robert Lehmann-Nitsche und Konrad Theodor Preuß.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

Der Vorsitzende: Der heutige Abend soll die wissenschaftlichen Persönlichkeiten unserer beiden jüngst verstorbenen hervorragenden Ethnologen Robert Lehmann-Nitsche und Konrad Theodor Preuß uns noch einmal vor Augen führen. Über den ersten wird Herr Krickeberg, über den zweiten Herr Rudolf Lehmann (Leipzig) sprechen. Die beste und sinnvollste Ehrung aber, die man einem verdienten Verstorbenen erweisen kann, besteht darin, daß man zeigt, wie seine Ideen fortwirken, wie seine Arbeiten weitere ähnliche hervorrufen, wie auf seinen Feldern weiter gepflegt, gesät und geerntet wird. In diesem Sinne ist der Vortrag gemeint, den Herr Rud. Lehmann am Schlusse halten wird.

Herr Krickeberg: R. Lehmann-Nitsche.

Herr Rud. Lehmann: K. Th. Preuß.

Herr Rud. Lehmann: Die Vorstellungen eines Weltendes und der Welterneuerung bei schriftlosen Völkern. (Erscheint im kommenden Heft; Jahrgang 1939.)

Neu aufgenommen wurde Herr Fritz Buck, La Paz (Krickeberg).

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 19. November 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

Vor der Tagesordnung führte Herr Körner im Lichthofe des Museums durch die Sonderausstellung der aus dem Eigentum des Führers hergeliehenen japanischen Puppen.

Dann hielt Herr Woldstedt den Vortrag: Die Beziehungen der Diluvialgeologie zur Vorgeschichte.

Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 17. Dezember 1938.

Vorsitzender: Herr Schuchhardt.

1. Der Vorsitzende erstattete zunächst den Jahresbericht:

Die Gesellschaft hat im Berichtsjahre wie gewöhnlich 9 ordentliche Sitzungen gehalten — darunter eine zum Gedächtnis von Robert Lehmann-Nitsche und Konrad Theodor Preuß — und 4 Beiratssitzungen.

Von der Zeitschrift für Ethnologie ist der Jahrgang 1937 zu Ende geführt, von 1938 werden Heft 1/2 in diesen Tagen ausgegeben werden. Die Prähist. Zeitschrift hat erst den Jahrgang 1936 vollenden können;

sie wird, um aufzuholen, jetzt die Jahrgänge 1937 und 1938 zusammenfassen und die Hälfte davon in einigen Wochen erscheinen lassen.

Gestorben sind 10 Mitglieder, ausgeschieden 12 (darunter 8 nicht-arische), neu eingetreten 6, so daß ein Abgang von 16 erfolgt ist. Neuer Zuzug ist dringend erwünscht, und wir bitten die Mitglieder nach ihrem Vermögen eifrig zu werben. Die Aufrechterhaltung unserer beiden wichtigen Zeitschriften erfordert eine stattliche Mitgliederzahl.

Unsere Bücherei hat um 157 Bücher und 475 Broschüren zugenommen, so daß sie jetzt 15565 Bücher und 4738 Broschüren umfaßt. Besonders dankenswert war eine Zuweisung aus dem Nachlaß von Prof. Lehmann-Nitsche von 57 Büchern und 374 Broschüren, dazu einer astronomisch-ethnologischen Kartothek von 5000 Zetteln und eines bibliographischen Katalogs von 1307 Zetteln. Das Vermächtnis wird in schönster Weise dazu helfen, das Andenken dieses verehrten Freundes bei uns lebendig zu erhalten.

Herrn Prof. Maaß, der nach wie vor in täglicher Arbeit unsere Bibliothek verwaltet, gebührt der lebhafteste Dank der Gesellschaft.

An Photos und Bildern sind in diesem Jahre 305 Stück hinzugekommen, so daß der Bestand jetzt 22505 Stück umfaßt. Für die wachsame Betreuung dieses Zweiges unseres Besitzes haben wir Herrn Geh. Rat Langerhans herzlich zu danken.

Über den Stand unserer Finanzen berichtet Herr Braun:

Rechnungsbericht für 1938.

Einnahmen:

Bestand am 1. Dezember 1937 . . .	RM. 13 640,34
Mitgliederbeiträge	„ 6 518,01
Erlös aus Beständen an Zeitschriften	„ 387,88
Wertpapiere	„ 1 770,47
Zinsen aus Wertpapieren	„ 849,74
Bankzinsen	„ 454,80
Aus Prähistorischer Zeitschrift:	
Museumsbeitrag für 1937.	„ 3 000,—
Abonnements usw.	„ 1 752,54
Vermächtnis Wilh. Hahn	„ 974,83
Verschiedenes	„ 6,10
	<hr/> RM. 29 354,71

Ausgaben:

Zeitschrift für Ethnologie	RM. 923,70
Prähistorische Zeitschrift	„ 4 727,10
Bücher und Zeitschriften	„ 222,6
Porto	„ 635,4
Miete für 1938	„ 900,—
Bürobedarf und Personalvergütung	„ 783,36
Buchbinder	„ 240,—
Wertpapiere	„ 1 800,16
Verschiedenes	„ 458,20
Bestand am 30. November 1938	
Bar	RM. 8,36
Postscheckkonto	„ 178,55
Bankkonto	„ 18 477,22
	<hr/> „ 18 664,13
	RM. 29 354,71

Berlin, 1. Dezember 1938.

Wertpapiere.

Verlost und eingelöst wurden: RM. 225,— Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen.

Gekauft wurden: RM. 275,— Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen.

Bestandsaufstellung:

	5 1/2 % Berliner Pfand- briefamt Liqu. Gold- pfandbriefe	Deutsche Ab- lösungsanleihe mit Auslosungs- scheinen
1. Verfügbarer Bestand	GM. 7 200,—	RM. 1 525,—
2. Eiserner Bestand	„ 1 100,—	„ 350,—
3. William-Schönlank-Stiftung	„ 3 400,—	„ 352,—
4. Maas-Stiftung	„ 1 900,—	„ 225,—
5. Rudolf-Virchow-Plakette-Stiftung	„ 1 850,—	„ 700,—
6. Konto Generalkatalog	„ —	„ 350,—
	<u>GM. 15 450,—</u>	<u>RM. 3 475,—</u>

Berlin, den 1. Dezember 1938.

Nach der Revision der Rechnungen durch die Herren Maaß und Langerhans hat der Beirat Herrn Braun Entlastung erteilt, und wir wollen ihm nun hier für seine wahrlich nicht geringe Mühewaltung, die er über das Finanzielle hinaus stets auch auf das Finanzpolitische erstreckt, den herzlichsten Dank der Gesellschaft aussprechen.

2. Neuwahl des Vorsitzenden. Dazu muß ich einiges bemerken: Wir haben in der Dezember-Sitzung 1935 unsere Satzung in zwei Punkten geändert. Erstens haben wir das Führerprinzip eingeführt. Damit ist an die Stelle von Vorstand und Ausschuß, die von der Gesellschaft gewählt wurden und beschließende Gewalt hatten, ein engerer und weiterer Beirat getreten, den der Vorsitzende ernannt und nur zu seiner Beratung heranzieht. Zweitens haben wir damals beschlossen, keinen Nichtarier mehr in die Gesellschaft aufzunehmen, was dazu geführt hat, daß allmählich alle Nichtarier aus ihr ausgeschieden sind.

Abgesehen von diesen beiden Änderungen ist aber unsere alte Satzung in Kraft geblieben. Es besteht also auch weiter die Bestimmung, daß der Vorsitzende alle Jahre neu gewählt wird und daß er zweimal wiedergewählt werden darf, dann aber ein neuer an seine Stelle treten muß. Diese alte Bestimmung will dafür sorgen, daß die drei Zweige unserer Gesellschaft, Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte möglichst gleichmäßig zur Wirksamkeit gelangen.

Als nun vor einem Jahre Herr Eugen Fischer vom Vorsitze zurücktrat, hatte unbedingt die Ethnologie den Anspruch auf Berücksichtigung, denn sie hatte seit 1925 nicht amtiert. Sie wissen, daß wir damals zunächst Herrn Prof. Lessing ins Auge gefaßt hatten, der aber nach ganz kurzer Zeit wieder nach Amerika zurückgekehrt ist, und dann Herrn Prof. Preuß, der am Tage nach der Vereinbarung starb. Einige weitere Bemühungen führten ebenfalls nicht zum Ziel.

Hinter den zunächst in Betracht gezogenen Persönlichkeiten stand aber immer schon die achtungsgebietende Gestalt von Herrn Prof. Westermann. Er genießt höchstes Ansehen in der Ethnologie wegen seiner erstaunlichen Kenntnis von unzähligen afrikanischen Sprachen. Über dieses Gebiet hat er uns auch hier einmal einen vortrefflichen Vortrag gehalten. Sonst aber hatte er sich wenig um die Gesellschaft kümmern können wegen seiner vielfachen hiesigen und auswärtigen Verpflichtungen, und auch vor

einem Jahre bei einer Anfrage wegen des Vorsitzes hatte er gebeten, von ihm abzusehen.

Jetzt aber hat er zu unserer Freude sich bereit erklärt, eine etwa auf ihn fallende Wahl anzunehmen, und so schlage ich unter Zustimmung des Beirates Ihnen vor, Herrn Prof. Westermann zum Vorsitzenden zu wählen.

Herr Westermann ist 63 Jahre alt und hat eine ungewöhnliche Laufbahn hinter sich. Er ist in seinen jungen Jahren Missionar in Togo, der deutschen Kolonie in Westafrika gewesen, dann längere Zeit Professor für afrikanische Sprachen in Barcelona und nun seit 1920 für dasselbe Fach an der Universität Berlin. Hier ist er vor kurzem auch in die Akademie der Wissenschaften gewählt worden. Daneben aber ist er zusammen mit dem französischen Professor Labouret Direktor des Internationalen Instituts für afrikanische Sprachen und Kulturen in London.

Herr Westermann wird dann durch Zuruf von der Gesellschaft zum Vorsitzenden gewählt.

3. Herr Hans F. K. Günther hält den Vortrag: Das Geschlechtsleben der deutschen Landjugend und die bauerliche Sittlichkeit.

III. Kleine Mitteilungen.

Preisaufrage der Richard-Avenarius-Stiftung

Die unter der Verwaltung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften stehende Richard-Avenarius-Stiftung schreibt folgende Preisaufrage aus:

„Das begriffliche Denken der Naturvölker genetisch untersucht. Es wird dem Bearbeiter nahegelegt, die Ergebnisse der Kindespsychologie vergleichend zu verwerten. Ferner wird ihm anheimgestellt, die entwicklungstheoretischen Beiträge von Richard Avenarius zu dem Thema zu berücksichtigen.“

Arbeiten sind mit einem Kennwort und der in einem Briefumschlag verschlossenen Namenangabe bis zum 1. Juni 1941 bei der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig C 1, Universität) einzureichen. Der Richard-Avenarius-Preis beträgt 3000 RM. Befindet sich unter den eingereichten Arbeiten keine, die den Anforderungen genügt, so behält sich die Kommission eine anderweitige wissenschaftliche Verwendung der Summe vor.

Die Kommission:

gez. Brandenburg, Heisenberg, Krueger,
Schadewaldt, Weickmann

Eine Gesamtausgabe der Werke von J. J. Bachofen.

Der Verlag Benno Schwabe & Co. in Basel bereitet eine kritische Gesamtausgabe der religionswissenschaftlichen Werke von J. J. Bachofen vor, herausgegeben von K. Meuli in Verbindung mit M. Burckhardt, O. Gigon, E. Kienzle, K. Schefold u. a. Die Ausgabe wird den erst vor kurzem zugänglich gewordenen, bedeutsamen Nachlaß vollständig verwerten und soll weiterhin alle noch erreichbaren Briefe Bachofens umfassen. Die Besitzer von Briefen oder anderen Manuskripten Bachofens werden gebeten, sie dem Herausgeber zur Kenntnis zu bringen und für die geplante Ausgabe zur Verfügung zu stellen (Prof K. Meuli, Oberwiler Str. 80, Basel).

IV. Literarische Besprechungen.

Keesing, Felix M., *Education in Pacific Countries*. London Oxford University Press, 1938. VIII, 226 S.

1936 fand in Honolulu eine fünfwöchige Arbeitstagung statt, auf der die Probleme der Eingeborenenerziehung im Pazifischen Raum besprochen wurden. Insgesamt waren 27 Staaten und Volksgruppen vertreten, darunter Chinesen, Japaner, Inder, Indianer und Neger, Angehörige der verschiedensten Rassen, Religionen und Weltanschauungsgruppen, so daß eine Behandlung der aufgeworfenen Probleme von den mannigfachsten völkischen und politischen Standpunkten aus möglich war.

In dem vorliegenden Band gibt nun der Verfasser einen Überblick über die behandelten Themen: Rasse und Erziehung, Schule und Eingeborenenkultur, die Bildungsziele, die Erziehung der Mischlinge, Frauenbildung, die Sprachenfrage, sanitäre, handwerkliche und landwirtschaftliche Schulung, die Organisation der Schulen, Regierungs- und Missionsschulen, die Methode des Unterrichts usw. Unter Verzicht auf irgendwelche Polemik werden die wichtigsten Anschauungen in ihrem Für und Wider gegenübergestellt und damit ein Material zugänglich gemacht, das bei keiner weiteren Arbeit über Fragen der Eingeborenenerziehung übergangen werden sollte.

Trotzdem die Hauptbedeutung des Werkes auf pädagogischem und kolonialpolitischem Gebiet liegt, enthält es auch zahlreiche ethnologisch interessante Angaben, so über die Wirkungen des Kulturkontaktes, die Auflösung der alten sozialen Verhältnisse, die verschiedenartigen Reaktionsweisen der Eingeborenen auf den europäischen Einfluß und den teilweise wiedererwachenden Nationalismus der Kolonialvölker („Maorirenaissance“ und ähnliches). Georg Eckert.

Hirschberg, Walter: *Völkerkundliche Ergebnisse der südafrikanischen Reisen Rudolf Pöchs in den Jahren 1907 bis 1909*. Mit 1 Karte und 16 Tafeln, 64 Seiten. Rudolf Pöchs Nachlaß mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegeben von der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Serie B: Völkerkunde, I. Bd. Wien 1936.

Es ist ein begrüßenswertes Unterfangen, mit dieser Veröffentlichung einem größeren Kreis das ergologische Material aus Pöchs Reisen in Gesamtsüdafrika vorzulegen. Die Herausgeberin hat einen guten Griff getan, daß sie die Bearbeitung einem so gediegenen Arbeiter wie W. Hirschberg übertrug.

Die bearbeiteten Gegenstände befinden sich im Museum für Völkerkunde in Wien. In der Hauptsache dreht es sich um Gerät der Buschmänner, dann der Bantustämme Batawana, Bamanguato und Herero.

Größtes Interesse beanspruchen die Buschmannobjekte, schon weil die Ergologie dieses Volkes an und für sich dürftig ist, dann aber auch des rapiden Verfalls dieses Volkes wegen, der es unmöglich macht, solche Kulturdokumente noch zu beschaffen. — Pöchs Route war so günstig, daß er von jeder der drei großen Buschmanngruppen (der nördl., hier vertreten durch Heikum und Auin, der zentralen, vertreten durch Naron, der südl., vertreten durch Xam) Material mitbrachte.

Dieser Umstand bot dem exakten und glänzend belesenen Verfasser, ein nach allem Anschein willkommener Anlaß, sich schon bei der Kommentierung der Gegenstände mit der auftauchenden Problematik eingehend zu befassen. Als besonders wertvoll sei die Diskussion über Bogen, Pfeil und Grabstock hervorgehoben.

Von dem Inventar der Batawana müssen die kugelrunden Tontöpfe mit Halsaufsatz und roter geometrischer Bemalung, wie auch die guten Flechtarbeiten (Spiralwulsttechnik) erwähnt werden. Ferner sind noch die Holzschüsseln mit

deutlichem Bezug zu den Tontöpfen und die figürlich beschnitzten Löffel als technisch ausgezeichnet zu nennen. Die Gegenstände der Bamanguato sind an Zahl unbedeutend, die der Herero bewegen sich in der Zusammensetzung in dem üblichen Rahmen.

Anschließend werden die von Pöch besuchten Fundplätze von Gravierungen und Malereien behandelt, dabei wird grundsätzlich auf deren Herkunft und Entstehung eingegangen. H. kommt dann zu dem Ergebnis, daß die Buschmänner nur die Erben einer großen alten lithischen Kunst- und Kulturepoche sind, deren volkliche Zusammenhänge nicht so klar sind, wie die rein kulturellen (was auch ganz allgemein die crux der Ethnologie ist).

Unter dem Titel „Die Bu. im kulturhistorischen Raume Afrikas“ geht H. von der heuristischen These H. Baumanns aus, die eine Urbuschmannkultur postuliert, welche über Ostafrika Nord- und Südafrika miteinander verbindet und Beziehungen hat zum europäischen Paläolithikum und zu entsprechenden prähistorischen Kulturen Afrikas. Der Verfasser verfolgt zur Überprüfung der Thesen Baumanns die zahlreichen Verbindungen der Gegenwart auf diesem schon frühzeitig fixierten Raum. Er findet auch, besonders im Hinblick auf Waffen und Jagdmethoden, zahlreiche Übereinstimmungen bei den Somal, Ndorobo, Sandawe und Kindiga in Ostafrika mit den Buschmännern und Hottentotten. Hierbei erweist sich für H. die tangential Befiederung der südlichen Buschmänner als Hottentotteneinfluß, dies wird durch die Übertragung der Plejadenidee von den Hottentotten auf die Naron erhärtet.

Der Verfasser, der sich sehr bemüht, die historischen Linien des Baumannschen Aufresses historisch zu vertiefen, sieht sich nicht in der Lage, den der Urbuschmannkultur komplementären Totemismus in der Gegenwart bei den in Betracht kommenden Völkern nachzuweisen.

In seiner abschließenden Betrachtung wird der „rein urkundliche Charakter der Buschmannkultur in Frage gestellt, und es gewinnt an Wahrscheinlichkeit, daß die Buschmänner erst sekundär zu jener primitiven Wirtschaftsführung gelangten, die in vielen Belangen als typisch für sie angesehen wird“. Die Buschmänner sind, das ist das Gesamtergebnis, selbst schon ein komplexer Begriff — und zwar nicht nur in der Kultur, sondern auch in der Rasse, da man annehmen muß, daß sie Reste der vor und neben ihnen hausenden Völker (auch der Pygmäen) in sich aufgenommen haben.

Der Verfasser hat mit den kurz skizzierten Gedankengängen weit über den Rahmen eines Materialkatalogs, auch eines guten, hinausgegriffen. Für ihn mag es eine Vertiefung in früheren Themen vorbehandelter Probleme sein — für uns ist es ein mutiger Vorstoß nach festen chronologischen Punkten (Datierung der Hottentotteneinwanderung nach Südafrika um 900 n. Chr.) im Geschehen Afrikas.

Die Tafeln sind Reproduktionen der von Pöch aufgenommenen Gravierungen und Malereien und der Batauana-Gegenstände. Es ist zu bedauern, daß es anscheinend nicht möglich war, das im Vordergrund stehende Buschmannmaterial bildlich wiederzugeben. Glück.

Griaule Marcel: Die lebende Fackel. Menschen und Geister in Abessinien. Berlin Dietrich Reimer Verlag, 1936.,

Von der Flut, der während des italo-abessinischen Konflikts herausgebrachten Bücher über das eigenartige afrikanische Reich, hebt sich die Reiseschilderung Griaules vorteilhaft ab.

In der dem Franzosen eigenen geistvollen Weise, mit viel Distanz zu sich selbst und einer manchmal snobistischen Ironie bietet der Verfasser in einer außerordentlich lebendigen Form die Erlebnisse seiner ethnologischen Studienreise von Addis Abeba nach dem Tanasee und zurück. Er erweist sich als ein glänzender Kenner des gesamt-abessinischen Volkstums trotz der Vielzahl der ethnischen Elemente. Ob es sich um christlichen oder heidnischen Aberglauben handelt, oder um Züge des Hoflebens der früheren Fürsten, überall zeigt sich der Verfasser mit Fühlen und Denken der Eingeborenen aufs beste vertraut. Der Titel des Buches bezieht sich auf die Schilderung der sadistischen Hinrichtungsart, die die für Majestätsverbrechen Verurteilten in mit Wachs getränkten Musselinbinden dem Feuertode übergibt. Wegen der starken Entsprechung zu einem westafrikanischen Gebiet, sei auf den „goldenen Stuhl“ hingewiesen, auf dem sitzend die heimischen Fürsten Recht sprechen. Erwähnenswert ist ferner die Beschreibung des auch in Ostasien bekannten Phonolithen.

Ein Buch, das seines sachlichen und sprachlichen Niveaus wegen bestens empfohlen werden kann. Glück.

Martin Gusinde: Die Yamana. Bd. II der Feuerlandindianer. Mödling bei Wien 1937. 1500 Seiten, 105 Abb. im Text, 5 Farbentafeln, 8 Tiefdrucktafeln, 2 geogr. Karten.

Erheblich umfangreicher noch als das Werk über die Ona oder Selk'nam ist das Buch über die Yaghan oder Yamana geworden. Da dieses Volk dem Untergang entgegengeht — nicht einmal 25 soll die Zahl der heute noch Lebenden mehr betragen — hat Gusinde so ausführlich wie möglich Heimat, Geschichte, Leben und Denken dieser Wassernomaden behandelt. Im Zusammenhang können wir also lesen, was wir über diesen Stamm wissen. Ein Wörterbuch ist allerdings nicht eingefügt, auch keine Phonogramme der Gesänge. Aus dem Quellennachweis ist aber leicht das vorhandene Material festzustellen.

Die ersten beiden Teile des Buches „Heimat und Geschichte“ und „Das Wirtschaftsleben“ bringen nichts wesentlich Neues. Im dritten Teil „Gesellschaftsleben und Stammesbrauch“ ist als Gusindes größtes Verdienst die Feststellung der Jugendweihen zu nennen. Sie waren für die Yamana die Prüfungen der Reife und zugleich Unterweisungen in Ethik und Glauben. Beide Geschlechter nahmen daran teil, im Gegensatz zum „kina“, das eine männliche Geheimveranstaltung war. Erst in den letzten Jahrzehnten sollen mitunter verlässliche Frauen eingeladen worden sein, an der Feier teilzunehmen.

Der Zweck des „kina“ soll wie beim „klocketen“ der Selk'nam die Festigung der männlichen Überlegenheit über die Weiber gewesen sein. Durch Bemalung und Masken gaben sich die Teilnehmer den Anschein, Geister zu sein. Gusinde hält die Männerfeier für eine aus dem „älteren Mutterrecht“ übernommene Einrichtung, die den Feuerländern zunächst fremd war. Aus den Nachrichten, die ich aus verschiedenen Teilen Südamerikas gesammelt habe, glaube ich jedoch entnehmen zu dürfen, daß Jugendweihe und „Maskengesellschaften“ gerade Merkmale der ältesten amerikanischen Kulturschicht sind.

Zahlreich sind die Mythen, die Gusinde bei den Yamana gesammelt hat. Er teilt sie ein in: 1. Erklärende, 2. Belehrende Mythen, 3. Geschichten vom Medizinmann.

Schwierig ist es, seine Stellung zum „Höchsten Wesen“ Wataqinéiwa zu verstehen. Zunächst war mein Eindruck der, daß nur er „wirklich“ ist. Alle anderen Geister seien nur Erscheinungen (S. 1278).

Das würde einen ausgeprägten Monotheismus bedeuten, in einer Vollkommenheit, wie ich sie mir nur bei einem Kulturvolk vorstellen kann. Vielleicht hat hier Gusinde Grenzen zu scharf herausgearbeitet. Denn Wataqinéiwa ist doch ein *késpix* (S. 1054), die Seelen der Menschen und Tiere sind auch „*késpix*“ (S. 1094) und die Geistergruppen sind auch *késpix*“ (S. 1278). Die „*késpix*“ können gut und böse sein, sie haben ganz verschiedenen Fähigkeiten, einige sind mächtiger als die anderen. Wenn nun Wataqinéiwa der mächtigste ist, wird er vor allem zur Hilfe herbeigerufen worden sein.

Durch die Missionen wurde vielleicht — unbeabsichtigt — die Vormachtstellung Wataqinéiwas bedeutend gestärkt, so daß die Bitten und der Dank in den letzten Jahrzehnten nur ihm galten.

Es ist hier aber nicht der Ort, zu diesem Problem ausführlich Stellung zu nehmen. Daß die Ethnologie Gusindes Arbeiten außerordentlich viel, vor allem auch große Anregung verdankt, ist unbestreitbar.

Gusindes Forschungen widerlegen aber auch nachdrücklich den von Pater W. Schmidt geforderten Grundsatz, daß der Feldethnologe nur den „Bestand“ des von ihm besuchten Volkes aufnehmen solle. Gusinde hat mehr als viele Fachgenossen „getastet“, um versteckten Problemen auf die Spur zu kommen. Er folgte offensichtlich dabei seiner wissenschaftlichen Einstellung. Der Erfolg hat seiner Arbeitsweise recht gegeben. Ganz unpersönlich kann eine Arbeit unter Naturvölkern doch nicht sein. Die Kritik muß die Schlacken abstreifen und den Kern des Geleisteten ausweisen.

Snethlage.

Herbert Baldus: Ensaios de etnologia Brasileira. Biblioteca Pedagógica Brasileira Bd. 101 (Sér. V), S. Paulo 1935. 346 Seiten, 42 Photos.

Diese „ensaios“ sind aus einer Reihe von Vorträgen des Verfassers entstanden. Sie enthalten demzufolge allerlei allgemein Bekanntes. Da aber Baldus mehrere Reisen zu verschiedenen Indianerstämmen unternommen hat, über die wir zum Teil recht wenig unterrichtet sind, enthält das Buch allerlei Wissenswertes. In dieser Beziehung verweise ich namentlich auf die Kapitel über den Totenkult der Kaingang und über die Essens- und Arbeitsgruppen der Tapirapé. Des heute Mode gewordenen Themas: Zivilisierung der Eingeborenen tragen Rechnung die

Kapitel: O professor Tiago Marques e o caçador Aipobureo (ein Bororo-Indianer, der, europäisch und christlich erzogen, wieder in die Heimat zurückkehrt und vergeblich zur ursprünglichen Lebensweise und Religion zurückzukommen sucht) und a mudança de cultura entre índios no Brasil. Snethlage.

Karl Gustav Izikowitz: Musical and other sound instruments of the South American Indians. Kgl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhälles handlingar Bd. V, no. 1. Göteborg 1935.

Als Schüler Erland Nordenskiölds hat der Verfasser eine umfassende Arbeit geleistet, um alle Musikinstrumente Südamerikas zusammenzustellen. Er hat persönlich in zahlreichen Museen gearbeitet, um das dort vorhandene Material zu sammeln. Die Einteilung erfolgt nach musikinstrumentkundlichen Gesichtspunkten, die bisweilen nicht ohne weiteres einleuchtend sind, wie beispielsweise die Trennung der „Tubular“ rasseln (wozu auch die Bambusrassel gehört) von der Kürbissrassel durch die Gruppe B der Tongefäße mit rasselnden Körpern und anderen Gegenständen. Auch hätte ich trotz der physikalischen Gleichheit die von Izikowitz „Mataco-whistles“ genannten Flöten nach ihrer technischen Gestaltung in Gruppen geteilt. Ich bin überzeugt davon, daß ethnographisch verwertbare Merkmale alsdann gewonnen sein würden. Auf jeden Fall ist es aber eine Zusammenstellung, die bei der Bearbeitung südamerikanischer Musikinstrumente unentbehrlich sein wird. Snethlage.

Knud Rasmussen: Die Gabe des Adlers. Eskimoische Märchen aus Alaska. Übersetzung und Bearbeitung von Aenne Schmücker. Frankfurt a. M., Societäts-Verlag, 1937.

Eine kleine Auswahl der auf der fünften Thule-Fahrt gesammelten Mythen und Sagen hat Rasmussen durch Aenne Schmücker in die deutsche Sprache übersetzen lassen. Sie genügt durchaus, um den Leser einen Überblick über das geistige und auch das materielle Leben des Volkes zu geben. Es ist besonders zu begrüßen, daß dem Buche Abbildungen von mancherlei Kulturgütern beigegeben wurden; sie stammen vorzugsweise aus dem Berliner Museum für Völkerkunde. Die Anmerkungen sind auf das allernotwendigste beschränkt und am Schluß des Buches zusammengestellt, so daß sie während des Lesens nicht stören. Die Texte selber sind nicht wörtlich von Rasmussen übersetzt, sondern der dänischen Sprache angepaßt. Das ist aber so geschickt geschehen, daß sogar der indianische Einfluß in dem Buche zu erkennen ist. Snethlage.

Emerson F. Greenman, The Younge Site. An archaeological record from Michigan. (Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan, 6.) Ann Arbor, University of Michigan Press, 1937. XII und 172 S., 9 Abb. im Text, 10 Kartenskizzen und Pläne, 33 Tafeln. 2,25 Dollar.

Eine im Jahre 1935 durchgeführte Ausgrabung in Lapeer County im östlichen Michigan enthüllte zwei langgezogene Pfostengehege, das längere gegen 200 m lang, aber nur wenig über 5 m breit. Im Inneren der Einfriedigungen fanden sich zahlreiche Feuerstellen und Abfallgruben, in und neben der größeren außerdem mehr als 70 Skelette, meist von Zweitbestattungen herrührend. Nach Verwerfung anderer Möglichkeiten gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Pfahlsetzungen vermutlich von Hütten stammen, die dem mit der periodischen Wiederbestattung der Leichen verbundenen Totenfest dienten, wie es französische Berichte des 17. und 18. Jahrhunderts von irokesischen und Algonkinstämmen in Ontario schildern.

Die Keramikreste der Abfallgruben zeigen eine Verbindung von Woodland- und Upper-Mississippi-Merkmalen und erlauben die Einordnung des Fundortes in den Owasco-Aspect. Diese Kulturgruppe, früher als Algonkin III bezeichnet (W. A. Ritchie, The Algonkin Sequence in New York. Am. Anthr. 34 [1932], S. 413ff.) stellt das Ergebnis des kulturellen Ausgleichs zwischen Algonkin- und Irokesenstämmen dar. Der Verfasser setzt den Fundort in die letzten Jahrhunderte vor der Entdeckung Amerikas.

Zwei Appendices von F. R. Matson und B. O. Hughes behandeln die physikalischen Eigenschaften der Keramik und die menschlichen Überreste.

W. Milke.

Fay-Cooper Cole und Thorne Deuel, *Rediscovering Illinois. Archaeological explorations in and around Fulton County.* University of Chicago Press, Chicago 1937. XVI und 295 S., 37 Abb. im Text, 36 Tafeln. 2 Dollar.

Ein wertvoller Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen der Universität Chicago in Fulton County und angrenzenden Teilen des mittleren Illinois während der Jahre 1930–32, wertvoll nicht nur durch den musterhaften Grabungsbericht und die neugewonnenen Erkenntnisse über die Vorgeschichte von Illinois, sondern auch als Vorführung der von den Archäologen des nordamerikanischen Mittelwestens¹⁾ erarbeiteten Methode der Kulturenklassifikation an konkretem Material.

Es handelt sich um den Versuch, ein logisch durchsichtiges und sachlich elastisches Ordnungsschema für die vorgeschichtlichen Kulturen des östlichen Nordamerika zu errichten. Nachdem sich die regional definierten, statischen „Kulturprovinzen“ Wißlers und Holmes' als unbrauchbar erwiesen hatten, drohte sich ein begriffliches Chaos zu entwickeln, indem Erscheinungskomplexe der verschiedensten Ordnung gleichermaßen als „Kulturen“ bezeichnet wurden. Für den Außenstehenden war es (und ist es teilweise noch) nahezu unmöglich, sich in diesem Wirrwarr zurechtzufinden. Demgegenüber entwickeln die Verfasser (S. 34f., vgl. auch Deuel, *Basic cultures of the Mississippi valley.* Am. Anthr. 37 [1935] S. 429ff.) ein hierarchisches System von Ordnungsbegriffen, angefangen von der „component“ (der in sich homogenen Schicht einer einzelnen Fundstelle) über den „focus“ (eine Gruppe benachbarter „Komponenten“ mit nahezu identischer Kultur), den „aspect“ und die „phase“ (z. B. „Hopewell“ oder „Middle Mississippi“) bis zum „basic pattern“. Jedes Glied dieser Hierarchie wird charakterisiert durch einen „trait-complex“, eine Gruppe von Merkmalen, die regelmäßig in den Fundschichten dieser Gruppe auftreten und im wesentlichen auf sie beschränkt sind. Naturgemäß werden die Merkmale um so spezieller, je mehr man sich der einzelnen Fundschicht nähert, und um so allgemeiner und unbestimmter, je umfassender die betreffende Kulturrengruppe ist.

Offenbar wird hier ein Verfahren, das von zahlreichen Forschern der alten und der neuen Welt mehr intuitiv angewandt wurde, zu begrifflicher Klarheit entwickelt, wobei die Bündigkeit des Beweisganges durch reichliche Verwendung tabellarischer Zusammenstellungen wesentlich gefördert wird. Die gewählten Bezeichnungen für die kulturellen Einheiten (besonders „phase“ und „aspect“) erscheinen nicht immer überzeugend; beim Versuche, ein paralleles Ordnungsschema für den Bereich der Völkerkunde zu schaffen, wird man von ihnen kaum Gebrauch machen können.

„Basic patterns“ wurden für das östliche Nordamerika bisher nur zwei definiert, nämlich „Woodland“ und „Mississippi“. Von den sechs Kulturgruppen, die durch die Ausgrabungen in Fulton County ans Licht gefördert wurden, rechnen die Verfasser fünf zum Woodland-Pattern, eine zum Mississippi-Pattern. Es sind dies, von oben nach unten:

Woodland:
Maple Mills (mit
Mississippieinfluß).

Ogden-Fettie Focus,
Hopewell Phase.

Morton Focus,
Central Basin Phase.

Black Sand Focus,
Central Basin Phase.

Red Ochre Phase.

Mississippi:

Spoon River Focus
Monks Mound Aspect,
Middle Phase.

Das gegenseitige zeitliche Verhältnis von Black Sand und Red Ochre (die beide bisher unbekannt waren), ist noch unsicher, da sie nirgends an derselben Fundstätte auftreten. Typologisch zieht sich eine kontinuierliche Entwicklungslinie von Black Sand über Morton zu dem lokalen Ableger der Hopewell-Phase, wie sich besonders an Hand der Keramik und der Geschoß- (wohl meist Speer-) spitzen zeigen läßt. Die technisch vorzüglichen blattförmigen Spitzen und die

¹⁾ Außer den beiden Verfassern sind daran besonders W. McKern (von dem die Anregung ausging), C. Guthe und S. A. Barrett beteiligt.

spärliche, äußerst grobe Keramik der Red-Ochre-Phase fallen dagegen einigermaßen aus dem Rahmen des Woodland-Patterns heraus. Black Sand ist merkwürdig durch das gehäufte Auftreten eines alttümlichen rassischen Typus (langschädlig, breitgesichtig und breitasig), der aber in einzelnen Exemplaren auch in den späteren Kulturgruppen, selbst in der Middle-Mississippi-Phase vorkommt (vgl. den Appendix von G. K. Neumann, S. 227ff.). Der Ogden-Fettie-Focus der Hopewell-Phase steht an Reichtum hinter seinen Verwandten in Ohio zurück und leitet so zum „Elemental Aspect“ von Wisconsin über. Die Verfasser lassen es dahingestellt, ob die nordwestliche Expansion der Hopewell-Phase das Ergebnis einer Völkerwanderung, einer Kulturströmung oder nur besonders intensiver Handelsbeziehungen ist.

Alle sechs Kulturgruppen sind völlig frei von europäischem Einfluß. Im 17. und 18. Jahrhundert scheint das mittlere Illinois keine dauernde Besiedlung besessen zu haben. Infolge dieser Umstände ist es nicht möglich, die einzelnen Kulturgruppen auf dem Wege des Kontinuitätsnachweises zu bestimmten historischen Indianerstämmen in Beziehung zu setzen. Man wird in dieser Frage klarer sehen, wenn erst die umliegenden Gebiete eine ebenso gründliche Bearbeitung erfahren haben. W. Milke.

Robert W. Williamson und Ralph Piddington, *Religion and social organization in Central Polynesia*. Cambridge University Press, 1937. XXXII und 340 S. 25 s.

Im Jahre 1935 beauftragten die Nachlaßverwalter Williamsons den jungen Ethnologen Ralph Piddington, der bereits in Westaustralien wertvolle Feldarbeit geleistet hatte, mit der Herausgabe seiner posthumen Manuskripte. Dabei ergab sich die Notwendigkeit weitgehender Kürzungen, während anderseits die Ergebnisse neuerer Feldforschungen (von Mead, Buck, Stimson, Firth und Hogbin) wenigstens teilweise in den Text hineinverarbeitet werden mußten. Das Ergebnis dieser Redaktionstätigkeit bildet die erste Hälfte des Buches. Sie behandelt in der aus Williamsons früheren Werken bekannten Weise die Schöpfungssagen, die „großen“ und die lokalen Gottheiten, die Formen des Kultes, des Tabus, der Tempel und Begräbnisstätten und der Kultgeräte. Wer sich mit der zentral-polynesischen Religion beschäftigt, findet hier ein reiches Material bequem zusammengestellt und quellenmäßig genau belegt.

Die zweite Hälfte des Buches ist Piddingtons ausschließliches Eigentum. Er unternimmt hier eine Deutung der polynesischen Religion mit den Mitteln der Malinowskischule und vertritt, verglichen mit der selbständigeren Haltung von Firth oder Bateson, eine mehr orthodoxe Richtung. Ganz im Sinne seines Lehrers läßt er (S. 199) die „universalen menschlichen Bedürfnisse“ aufmarschieren, eingeteilt in „primäre“, „abgeleitete“ und „integrative“ Bedürfnisse. Doch zeigt sich auch hier, wie wenig mit diesem Schema auszurichten ist. In einer sehr klaren Analyse der „Heiligkeit des Häuptlingstums“ in Tonga, die neben dem Material von Gifford auch unveröffentlichte Notizen Radcliffe-Browns verwertet, gelangt Piddington zu dem Ergebnis, daß die Aufteilung von persönlicher Heiligkeit und weltlicher Herrschaft unter verschiedene Funktionäre bestimmte Vorteile biete und einen reibungsschwächeren Ablauf der sozialen Ordnung ermögliche. Beim Bemühen, diese vermeintlichen Vorteile als Ursachen für die Verteilung der Funktionen zwischen dem Tui Tonga und dem Tui Haa Takalaua (bzw. später dem Tui Kanokupolu) darzutun, erhebt sich ihm das Problem, weshalb denn andere polynesischen Gemeinwesen von diesen Vorteilen keinen Gebrauch machten, sondern den weltlichen Herrscher auch priesterliche Funktionen ausüben ließen. Eine Antwort wird darin gefunden, daß die Vereinigung „geistlicher“ und „weltlicher“ Gewalt auch ihre Vorteile habe! Resignierend bemerkt Piddington (S. 292): „Such a statement will appear to some as unsatisfactory, and the suggestion may be made that the ultimate factor in determining the form of institutions is only to be found in their historical origins.“

Piddington sieht die Bedeutung der polynesischen Religion weniger in der Befriedigung individueller religiöser und metaphysischer Bedürfnisse (S. 310, gegen Handy und Stimson), als in der Rechtfertigung und Befestigung der bestehenden sozialen und kulturellen Ordnung. Die mit wirtschaftlichen Vorrichtungen verbundenen Mythen, kultischen und magischen Begehungen¹⁾ haben die „Funktion“, diesen Vorrichtungen eine übernatürliche Sanktion zu verleihen. Doch zeigt sich wider Erwarten kein durchgehender Zusammenhang zwischen der wirt-

¹⁾ Piddington lehnt eine begriffliche Scheidung von „Religion“ und „Magie“ ab und spricht vielmehr von einem beides umfassenden „magisch-religiösen System“ (S. 204ff.).

schaftlichen Bedeutung einer Einrichtung und dem Umfang und der Ausarbeitung des damit verbundenen magisch-religiösen Oberbaus: wirtschaftlich gänzlich unbedeutende Beschäftigungen (z. B. der Tintenfischfang in Samoa) finden eine ausführliche mythische Begründung, fundamentale Einrichtungen wie der Gartenbau scheinen einer solchen Mythologie ganz zu entbehren. Piddington meint daher (S. 330ff.), man habe nicht nach Beziehungen zwischen einzelnen Glaubensformen und einzelnen Einrichtungen zu suchen, sondern die Gesamtheit der mythischen Überlieferung dem Gesamtsystem der bestehenden sozialen Einrichtungen gegenüberzustellen. Dann zeige sich stets der Zusammenhang, der zwischen den Einzeltatsachen nicht immer nachzuweisen sei. Damit reduziert sich aber die „funktionelle Abhängigkeit aller Teile einer Kultur voneinander“ auf die ziemlich unbestimmte und für die spezielle Gestalt einer kulturellen Einrichtung wenig besagende Erkenntnis, daß z. B. „Religion“ und „Wirtschaft“ eines Volkes, da sie ja von denselben Menschen betrieben werden, kein völlig selbständiges Dasein führen können, sondern stets ein gewisses Maß von institutioneller Kopplung, Wirkungsverflechtung und struktureller Gleichförmigkeit zeigen.

Merkwürdig ist die vollständige Nichtbeachtung einer Anzahl neuerer deutscher Arbeiten. Weder F. R. Lehmanns „Mana“ und „Polynesische Tabusitten“, noch W. E. Mühlmanns Arbeit über die Arioi (IAE. 32 [1932]) ist herangezogen worden.

W. Milke.

Dr. Walter Nippold, Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Südost-Asiens. Studien zur Völkerkunde. Leipzig 1936. Verlag Jordan i. Gramberg.

Diese mustergültige Untersuchung des Kulturbesitzes der drei Negritogruppen Südostasiens, des Andamaner, Semang und Aeta, wird dem Ethnologen in Zukunft eine große Hilfe sein. Sie faßt in erfreulich klarer Darstellung und Disposition alle wichtigsten, bekannten Tatsachen zusammen, soweit sie die materielle, gesellschaftliche und ästhetische Seite der Kultur dieser kleinwüchsigen Altvölker des Menschengeschlechtes betreffen. Man kann neben dem Autor auch den Herausgeber Plischke, in dessen Göttinger völkerkundlichem Institut die Arbeit heranreifte, beglückwünschen zu dieser vorbildlichen Dissertation. Bedauerlich ist nur, daß aus technischen Gründen der Teil über die Religion einem späteren Bande überlassen bleiben mußte. Gerade auf diesem Teilgebiet der Negritokultur hätte man eine Ausbreitung des Materiales in demselben klug abwägenden Geiste gerne zur Hand gehabt, da die Religion der Negritos im Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Forschungen P. W. Schmidts steht.

Aber auch so ist der Gewinn für die Völkerkunde noch groß genug, zumal N. sich auch um die kulturhistorische Durchdringung des Materials mühte. Allerdings enttäusche manchmal die geringe Heranziehung der Kulturen und Völker, in denen die Negrito eingebettet liegen, so daß die Beweise für die Zuordnung dieser oder jener Kulturelemente nicht immer bindend erscheinen. Immerhin ist das Bestreben von evolutionistischen Spekulationen wegzukommen überall vorteilhaft zu bemerken, und wenn sich der Verfasser gleichzeitig gegen eine unleugbare Idealisierung der Kultur dieser Völker, die zu Unrecht als „Ur“-Kultur postuliert wird, wendet, so kann er weitgehenden Verständnisses für diesen Standpunkt sicher sein. Nippold verweist mit Recht auf die Schattenseiten der Negritokultur, auf die Unentfaltetheit, die von vornherein höher entwickelte Formen des moralischen Verfalls ausschließe und eine ethische Bewertung dieses Mangels an Fehlern unmöglich mache. So hält er die Unkenntnis der Trunksucht bei den Negrito und das Fehlen der alkoholischen Getränke, die von P. W. Schmidt als ein moralisches Plus gewertet wurden, der Unkenntnis bestimmter chemischer Verfahren zugute und nicht einem bestimmten ethischen Willen. Das Fehlen des Diebstahls beruhe in erster Linie auf der weitgehenden Besitzgleichheit und auf der Armut des stofflichen Besitzes. Ähnlich erübrigt sich bei ihnen die Sklaverei, da Sklaven von vornherein eine schwere Belastung für jedes Wildbeuterleben darstellen. Die Einehe ist vor allem wirtschaftlich bedingt und die oft postulierte Festigkeit der Ehe der Negrito erscheint nach den neueren Forschungen Schebestas über die Semang in einem wesentlich anderen Licht.

Nippold will die Negrito auch nicht als „primär primitive Völker“ im Sinne Krauses gelten lassen, da auch sie keine völlig „ungestörte Entwicklung“ aus der Urzeit her aufweisen. Rückschlüsse auf die wirkliche Urzeit des Menschen könnten aus der Kultur der Negrito nur mit größter Vorsicht versucht werden. So scheint ihm sicher zu sein, daß ihre Eigenart zwar äußerst „primitiv“ ist, aber doch beweist, daß die ihnen vorangegangenen ersten Kulturträger wahre Menschen im vollsten Sinne des Wortes gewesen sind, also keineswegs jenen spekulativen Bildern des

Evolutionismus, etwa im Sinne der barbarischen Einzelgänger Büchers, entsprochen haben. Weiter sieht er die Möglichkeit auf Grund des Kulturbefundes der Negrito eine alithische, vorpaläolithische Kulturstufe zu postulieren.

H. Baumann.

J. H. N. Evans, *The Negritos of Malaya*. Cambridge 1937. University Press. 25 sh.

Evans hat sich schon früher durch eine große Zahl wertvoller Beiträge zur Ethnographie Malayas bekannt gemacht. Sie erschienen meist im *Journal of the Federated-Malaya-States-Museum* und in seinen „*Studies in Religion, Folk-Lore, Custom in British-North-Borneo and the Malay Peninsula*“. Cambridge 1923.

Hier in dem vorliegenden Werk widmet er sich voll und ganz dem interessantesten der drei Altvölker der Malakkahalbinsel (neben Sakai und Jakun), den Semang, die er Negrito zu nennen vorzieht. Seinem Einspruch gegen die Bezeichnung Semang vermag man kaum zu folgen, besonders wenn man sie durch das eine umfangreichere ethnische Kategorie kennzeichnende Wort „Negrito“ ersetzt.

Evans setzt sich vor allem mit Schebesta auseinander. Er wirft ihm Nichtbeachtung der Ergebnisse früherer Forscher, vor allem seiner eigenen, vor, wenn er auch die großen Verdienste Schebestas, um die Erforschung der Altvölker Malayas gerne würdigt. Evans verwendet tatsächlich Schebestas Forschungen in vollen Zitaten weitgehend zusammen mit seinen eigenen und denen Skeats. Es entsteht so eine Art Kompilation des heutigen Wissens über die Semang, die sehr zu begrüßen ist, andererseits aber den großen Fehler einer ungenügenden synthetischen Verarbeitung des Materials zeigt. Evans überläßt es meist dem Leser, die großen Widersprüche sowohl in den Aussagen der Autoren als auch in den Auffassungen der z. T. stark gemischten Semangstämme, selbst zu klären. Sein kritisches Sichten beschränkt sich meist auf unbedeutende Einzelheiten.

In dem Kapitel über die Stammesgruppierung werden manche Unstimmigkeiten mit Schebestas Material offenbar. Die Benennungen weichen nicht unbedeutend ab. Gute Aufklärungen erhalten wir im allgemeinen — und das ist für ein englisches Werk erstaunlich genug — über die Ergologie der Semang. Die berühmte Frage des magischen Gebrauchs und Sinnes der Semang-Ornamentik (Kämme, Köcher), die durch Vaughan Stevens behauptet wurde, wird von Evans — ähnlich Schebesta — in ablehnendem Sinne erörtert. Ausführlich sind die Kapitel über Bogen, Blasrohre und Köcherformen, die Gifte und Musikinstrumente. Evans schließt sich auch der Ansicht Schebestas von der Übernahme des Blasrohres seitens der Semang aus dem Kulturbesitz der Sakai-Senoi an. Die alte Waffe der Negrito war der Bogen! Auch die erwähnten Holzmörser sind natürlich Lehngrut der pflanzerischen Senoi und Jakun, dasselbe gilt für Tätowierung, Nasenstab und möglicherweise sogar für die Körperbemalung. Zahlreiche, höchst wertvolle Abbildungen illustrieren den ergologischen Teil; besonders sind die Abbildung eines Bogens von den Djehai und die Photos vom Gebrauch der Musikinstrumente (Bambusstamper, Nasenflöten, Maultrommeln usw.) zu erwähnen. Ein neuer Beleg für das Vorkommen des Schwirrholzes wird S. 120 erwähnt. Originell, aber für ein Jägervolk etwas enttäuschend sind die Höhlenmalereien aus Ober-Perak. Die kindhaften Darstellungen sind weitab von den Leistungen anderer Wildbeuter.

Im Kapitel über die Religion finden wir besonders viel Wiederholungen aus früheren Arbeiten Evans, vermehrt um einige Beobachtungen aus dem Jahre 1935. Wichtig sind auch die Zusammenstellungen über die Religion der nördlichsten und südlichsten Außenposten der Semang (Batek und Trang-Patalung-Negrito), bei denen sich manches recht altentümliche aber auch viel Fremdgut findet. Die Schilderung Evans vom Batu Herem, dem Weltstein, mit der Schebestas vom Rinkel, dem Weltpfosten mit seinen Fruchttdolden, zu vergleichen, ist für den Ethnologen in vieler Hinsicht aufschlußreich.

Was an Evans Buch besticht, ist die schlichte, tendenzlose Darstellung des Materials, das zwar manchmal ungereimt erscheint, dafür aber um so größeres Vertrauen erweckt. Wir haben damit die bessere Möglichkeit, Schebestas, Stevens und Skeats Berichte zu kontrollieren.

H. Baumann.

P. Jügel, *Exakte Rassenkunde. Europa zur Eiszeit, seine Menschenrassen und deren Nachkommen*. Selbstverlag des Verfassers. Ohne Ort. Gesamtherstellung und Druck: Dresden, Lehmannsche Buchdruckerei: 1935. Mit vielen Abbildungen. Bd. 1. 240 S.

Die Schrift rankt sich um die Auffassung, daß die „Rasse von Cro Magnon“ Träger der arischen und die dem Neandertalertum entsprechende „Engisrasse“

oder „dunkle Rasse von Le Moustier“ Träger der nichtarischen Sprache in Europa wäre. Über die Ausführung im einzelnen mögen hier die Kapitelüberschriften unterrichten: die blonde Rasse von Cro Magnon und ihre Stämme; die dunkle Rasse von Le Moustier oder die Rasse der Dolmenbauer; die „Mongoloiden“ unter den Nordgermanen; die dunklen Cimren und Bretonen, die Nachkommen der Troglodyten von Kents Hole; die Urbewohner Britanniens nach der Römerzeit. Basken, Ligurer, Cimren, Bretonen und Pikten werden zu Zweigen der Engisrasse, die Dolmenbauer- und die Höhlenkultur miteinander identifiziert, Bestattungen in gestreckter Rückenlage, Kisten- und Hünengräber, Steinkreise und einzelstehende Gedenksteine für Cro Magnon beansprucht sowie die Hockerbestattung und die eigentlichen Megalithgräber der Engisrasse zugesprochen.

Schon in der Einleitung war das Dasein eines Affenmenschen als „total unwissenschaftliche Hypothese“ abgelehnt worden; die Behauptung, „die Primigeniustheorie und die Ableitung des Menschen von einer einzigen tertiären Urform besitzt . . . auch heute noch keine feste Stütze“, kann bei solcher Einstellung nicht weiter verwundern.

Der Abstammungsgedanke wird durch eine eigentümlich lebensfremd anmutende Hypothese „mutativer“ De- und Regeneration gewissermaßen verdrängt. Über sie heißt es im Schlußkapitel über die Menschen der tertiären Landschaft und ihre Nachfahren:

„Während die drei Epochen der Vergletscherung degenerierend auf das Land und seine Lebewesen wirkten, regenerierten sich diese wieder in den beiden Zwischenzeiten und nach dem Ende der Diluvialzeit . . . Der Mensch starb in Europa auch zur Zeit der stärksten Vergletscherung nicht aus, er paßte sich den veränderten Verhältnissen an, . . . er mutierte, degenerierte in seinen Rassenmerkmalen, und zwar am meisten in den klimatisch ungünstigsten Gegenden in der Epoche der größten Vergletscherung. Aus dieser Zeit stammen auch die menschlichen Skelettreste, welche durch ihre Altformen den Tiefstand der Rassen charakterisieren. Die späteren regenerierten Formen bedeuten nur eine Mutation, eine Rückkehr zu normalen Formen, wie sie in früheren Epochen bedingt gewesen sein dürften. Der präglaziale Mensch Europas ist dem heutigen Europäer jedenfalls in seinen Merkmalen viel ähnlicher gewesen als dem Diluvialmenschen, den wir in zwei Rassen kennenlernten“ (S. 207/08).

„In diesem Sinne müssen wir den heutigen Typ der Kelten, Liguren, spanischen Basken und rasseverwandter Stämme als die Regenerationsform des Homo Mousteriensis bezeichnen“ (S. 236). „Quartäre Keltenschädel sind u. a. die von Le Moustier, Aurignac und La Ferrassie“ (S. 209). Malarnaud, Ehringsdorf, Ochos, Egisheim, Oberkassel und Ofnet stellen so degenerierte Formen der blonden Rasse von Cro Magnon dar, während der Unterkiefer von Mauer, der möglicherweise einem Ripuarier der ältesten Zeit (!) angehört hat, zu jenen der dunklen Rasse von Le Moustier zählt.

Referent ist sicher, daß die Schrift das Ergebnis eines aus dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts stammenden Zettelkastens ist, dessen Leitlinie im ersten Satz wie folgt umschrieben wird: „Als der geniale Anatom und Rassenforscher Prof. Rudolf Virchow im Jahre 1873 auf dem Kongreß für Anthropologie in Wiesbaden erklärte, die spanischen Basken seien nach ihren ethnologischen Merkmalen reine Abkömmlinge der Engisrasse (Neandertaler), und als um dieselbe Zeit der berühmte Lehrer für Völkerkunde Prof. Ranke die Rasse von Cro Magnon als die germanische Rasse bezeichnete, da war eine Grundlage gegeben, auf der die exakte Rassenforschung hätte weiterbauen sollen“ (S. 5: Von mir gesperrt). Die in reichlich ungegliederter Fülle zusammengetragenen Unterlagen vorgeschichtlicher und sprachkundlicher sowie rassenkundlicher und auch geologischer Art hält sich unentwegt, und zwar in seltener Verbissenheit, an Jahrzehnte zurückliegende Ansichten, als ob in der Zwischenzeit die Forschung stillgestanden hätte. Nur so ist es verständlich, daß etwa das Dasein der Rassengliederungen der jetzt lebenden Bevölkerung Europas völlig spurlos an der Schrift vorübergeht. Daß Ochos, Schipka, Ehringsdorf und Malarnaud bei den Cro-Magnon-Formen sowie Combe Capelle und die heute längst in Vergessenheit geratenen Funde etwa von Rodmarton Gloucestershire, Olmo und Clichy bei der Engisrasse abgehandelt werden, wird um so weniger überraschen, als Verfasser ja auch nicht weiß, daß der Schädel von Engis wegen stratigraphischer Unsicherheit aus der Reihe der Diluvialfunde ausscheidet und morphologisch ohne Bedeutung bleibt.

Gewiß, Verfasser steht mitten in durch die Forschung mehrerer Jahrzehnte weit überholten Meinungen. Allein mangels Vertrautseins mit den erzielten Fortschritten selbst vor der Jahrhundertwende kann er sie nicht überprüfen, meistert sie also nicht. Die reiche Bebilderung in höchst primitiver Technik wird ungewollt zum Spiegelbild des Forschungsrückstandes. In den achtziger Jahren wäre an sich eine Zusammenschau von Rassen-, Vorgeschichts- und Sprachkunde in persönlicher kritischer Wertung ein durchaus verdienstvoller Forschungs-

schritt gewesen. Ein Ausspruch des römischen Geschichtsschreibers Livius scheint Jügelts De- und Regenerationshypothese ausgelöst zu haben: „Ist doch die den Archaarakter aufrechterhaltende Vererbung ohnmächtig gegen die durch Boden und Klima bewirkte Veränderung. Alles entwickelt sich rassiger am Ort seines Ursprungs; bei Versetzung in einen fremden Boden verwandelt es seine Natur.“ Diese milieubedingte Lebensschau hat sichtlich des Verfassers unhaltbare Einstellung zur Abstammungsfrage gestützt und verschloß ihm von vorneherein jede lebensgesetzliche Einsicht.

K. H. Roth-Lutra.

Hans Weinert (Anthropologisches Institut der Universität Kiel), Entstehung der Menschenrassen. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1938. Mit 102 Abbildungen (184 Einzelabbildungen), 7 Rassenkarten. VIII u. 313 S. Preis: geh. 17 M., geb. 18,80 M.

Der Verfasser gliedert die bewohnte Erde als einheitlichen Länderblock mit gleichmäßiger geologischer Schichtenfolge derart auf, daß durch ihn rassengeschichtliche Horizontalschnitte gelegt werden. Da die asiatischen Dryopithecusformen nurmehr als Vorläufer des heutigen Orang-Utan in Frage kommen, führt der Weg der Menschwerdung über den Dryopithecus germanicus zu den Summo-primaten Gorilla, Schimpanse und Mensch. So läßt sich am ehesten Europa als Ursprungsland der Menschheit küren, wenn auch Afrika weder bestimmt abzulehnen noch näher begründet anzunehmen wäre. An die frühdiluviale Pithecanthropusstufe schließt sich über die Stufe des Praeneandertalers die mittelpaläolithische Neandertalerstufe mit der erst noch schwer abzugrenzenden Postneandertalerstufe. Im Verhältnis zu den Rassen der heutigen Menschheit wird die Neandertalerstufe noch durchaus von einer einheitlichen Menschenform getragen, die aber nicht etwa in eine stammesgeschichtliche Sackgasse mündet, sondern zur jungpaläolithischen Homo sapiens diluvialis-Stufe weiterführt, in der bereits, um die Cro Magnon-Form als Wesensprägung geschart, im Anschluß an die mittlere Rassenlinie zum ersten Male, und zwar im Aurignacien, Negermerkmale auftreten. Rückschlüsse auf den Ort und die Zeit der Negerentstehung lassen sich noch keineswegs ableiten. Auch klingen nunmehr, und zwar mehr im Magdalénien als im Aurignacien, in eskimoiden Beziehungen erste Anzeichen der gelben Rassenlinie auf. Als wesentlichste Eigenschaft der Jetztzeit ist seit dem Meso- und Neolithikum die große Schwankungsbreite der Homo sapiens recens-Stufe kennzeichnend, die mit Eugen Fischer als Folge der Domestikation auftritt. Für die Unterscheidung der heutigen, über Genänderungen entstandenen Rassen werden morphologische und physiologische Methoden herangezogen. Wenn auch der Hinweis auf die Psychologie als eigentlichem Gegenüber der Morphologie — der Hinweis könnte gegenwärtig mehr grundsätzliche denn etwa fachlich-materielle Bedeutung beanspruchen! — vermißt wird, so werden doch die in der Kulturforschung gegebenen Möglichkeiten zum Ergründen rassischer Zusammenhänge angeschnitten. Der Darstellung der heutigen Rassenformen wird die Dreigliederung der Menschheit unterlegt, wobei die schwarze Linie mit den Pygmäen, Buschmännern, Hottentotten und Hoch-Negern als der Wärmeform und die gelbe Linie mit den Malaien, Mongoliden, Eskimo und Indianern als der Kälteform der mittleren Linie mit den Australiern, Weddiden, Ur-Indiden, Melanesiern, Tasmaniern, Negritos, Ainus, Polynesiern und Indiden gegenübersteht. Diese mittlere Linie gipfelt in der europiden weißen Rasse mit der nordisch-fälischen Rasse an der Spitze, den Mediterranen, den Alpenen, den Lappen, der ostbaltischen Rasse, den vorderasiatischen Gruppen, den Orientaliden, den Vorderasiatisch-Armenoiden und den Diniern. Da die Rassen-einteilung auf die mutmaßlichen Erbzusammenhänge eingeht, bringt sie eine glückliche Verbindung von Weinerts abstammungs- und Eugen Fischers erbkundlichem Vorgehen.

Weinerts jüngstes Werk schließt die noch klaffende Lücke zwischen seinen Werken „Ursprung der Menschheit“ (1931/32) und „Menschen der Vorzeit“ (1930) einerseits und seiner Schrift „Die Rassen der Menschheit“ (1935) anderseits. Sie legt Zeugnis ab für die fruchtbare Einsicht, Wanderannahmen selbst als Arbeits-sätzen möglichst zu entsagen. Das Einlenken der Phantasie in morphologisch-biologische Bahnen, ohne dabei irgendwie Wanderungen an sich, die stets stattgefunden haben und stattfinden werden, zu verneinen, machte in der Tat derartige migrationsspekulative Erwägungen durchaus entbehrlich. Trotz der eine einheitliche Linienführung zu sprengen drohenden Fülle von zu behandelnden Einzel-funden ist die Darstellung flüssig und anschaulich, ja die Entstehung der Menschen-rassen wickelt sich als ein spannendes Drama ab. Mögen auch in Einzelwertungen andere Auffassungen geäußert werden können und mag auch bedauert werden, daß die Herausbildung der einzelnen aufgestellten Rassen nicht näher ausgeführt worden ist, so daß gerade die letzten Kapitel zu knapp gehalten werden mußten,

so sagt das geschlossene Weltbild lebendiger Tiefenschau menschlichen und rassischen Werdens nicht nur dem Fachmann vieles, sondern wird vor allem durch seine packende, über dem Stoff stehende und doch bei aller Fachlichkeit volkstümliche Darstellungsweise der Anthropologie viele neue Freunde zu gewinnen verstehen. In der nahtlosen Verknüpfung abstammungs- und erbgangskundlicher Sicht liegt die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Werkes, das durch ganz unmittelbares Anschließen an die lebensgesetzlichen Zukunftsfragen unseres Volkes gegenwartsnah bleibt.

K. H. Roth-Lutra.

Egon Frhr. von Eickstedt (Anthropologisches Institut des Universität Breslau), *Geschichte der anthropologischen Namensgebung und Klassifikation* (unter Betonung der Erforschung von Südasien). Mit 51 Abbildungen, 30 Übersichten. *Z. f. Rassenkunde* Jg. 1937, Bd. 5, H. 1, S. 209—282; Bd. 6, H. 1, S. 36—96; Bd. 6, H. 2, S. 151—210.

Die bald schwer übersehbare Vielfalt an fachlichen und gängigen Namen für die menschlichen Rassen ist Anlaß genug, sich zu erinnern, daß auch in der Anthropologie als einer biologischen Wissenschaft die in Botanik und Zoologie üblichen Grundsätze der binären Nomenklatur und der Priorität der lateinischen Erstbenennung Anwendung zu finden haben.

Die anthropologische Namensgebung und Klassifikation wird durch die Vorläufer Bernier und von Linné eingeleitet und prägt unter den Naturwissenschaftlern Blumenbach und Erxleben, den Philosophen Meiners und Herder und den Breslauer Traditionsanthropologen Wünsch und Steffens die deutsche Klassik der Anthropologie. Sie erlebt in Frankreich unter Buffon und Rousseau, mit den historisierenden Gliederungen von Virey, Malte-Brun und Desmoulins, die durch Bory de Saint-Vincent und J. B. Fischer ausgebaut werden, eine Nachblüte. Der in England durch Moralphilosophen gesetzte Anfang gleitet mit Prichard zur Soziologie ab, zumal dem erfolgreichen Wirken des den Höhepunkt der alten Anthropologie bildenden, da bereits lebensgesetzlich aufgeschlossenen William Lawrence ein Ende bereitet wird.

Hatte sich die Darstellung des Beginns und der ersten Blütezeit einer Herausarbeitung der Stellung der Anthropologie in der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte zwangsläufig befleißigt, so beschränkt sich die Wiedergabe der Rassengliederungen der letzten 100 Jahre, der Zeit des Niedergangs und Wiederaufstiegs, zunächst auf eine rein chronologische Übersicht, die aber bemüht bleibt, größere Zusammenhänge herauszustellen. Sie behandelt die Klassifikatoren von Broca bis Retzius, das Jahrzehnt der Rassenphilosophie, die Übergangszeit mit Geoffroy-Saint-Hilaire, Huxley und Haeckel, den Wiederanstieg mit de Quatrefages, Flower und Deniker, die Jahrhundertwende mit Sergi und Stratz, die jüngeren italienischen Klassifikatoren, die Latinisierungen unter Kleinschmidt und Gregory, die Zahlentypologie Dixons, die Zeit von Haddon bis Montandon und schließlich die drei Anschauungsformen des Heute (Lebzelter und von Eickstedt; Eugen Fischer; Klimke und Skerlj).

Der Gesamtüberblick unterscheidet fünf große Erscheinungsreihen der Rassengliederung: Formrassen; Volksrassen; zwischen Form und Abstammung vermittelnde Kompromißklassifikationen; Zahlenrassen; Sondermerkmalsrassen. Ihnen stellt Verfasser die Ganzheitsgliederungen gegenüber, „die die natürliche Verflochtenheit der Rassenganzheit mit der übrigen Lebens- und Wirkenswelt, also ihre biozönotische Verbundenheit in Raum-Lebens-Einheiten beachten“ (S. 83). Es werden die geistesgeschichtlichen Wandlungen skizziert, die Verschiedenheit der nationalen Abläufe wird besprochen, der Sonderklassifikationen in Amerika wird gedacht und über Formrassen und Zahlentypen in Europa abgehandelt.

Parallel zu den beiden Hauptabschnitten der Klassifikationsgeschichte läuft eine lebendig geschriebene Schilderung der älteren und jüngeren Erforschungsgeschichte der Südasiaten, die in prioritätsgerechte Rassengliederungen Indiens und Südasiens ausmünden, deren Grundlegung — mit Ausnahme gewisser Komponenten Indiens — bereits im 18. Jahrhundert erfolgt ist.

Von Eickstedts vom Standpunkt der Ganzheitsanthropologie gesehene und gewertete Geschichte der anthropologischen Namensgebung und Klassifikation, die bei der Fülle der Einzeltatbestände gar viele Schlaglichter auf die Allgemeingeschichte der Menschenforschung wirft, wird ein Markstein in der Rückbesinnung auf die Anschauungen und Leistungen der seit rund 250 Jahren vielfach reichlich traditionslos gepflegten anthropologischen Forschung bleiben, dessen Ausweitung auf den Bereich der Südasiaten eine untermalende Ergänzung bedeuten mag. So richtig nun auch von Eickstedt in der unterbliebenen Koppelung von körper-

lichem und seelischem Studium des Menschen, also von Anthropologie und Psychologie, den „inneren logischen Riß durch die Forschung am Menschen“ (S. 237) sieht, so wenig vermag doch Referent in „Ganzheitsgliederungen“ unter alleiniger gemeinsamer Berücksichtigung von „Erbbiologie und Abstammung, Form, Psyche, Raum und Zahl“ (S. 82) das Zielbild einer erschöpfend umrissenen und geklärten Rassenklassifikation erblicken. Kulturen beinhalten nicht mehr und nicht weniger als den einfachen sichtbaren Ausdruck der Rassenseele. So erweist sich der Dreiklang eines körperlichen, geistig-seelischen und kulturellen Studiums des Menschen als naturgegebene Bindung. Rassenklassifikationen müssen einer Zusammenschau von Anthropologie, Psychologie und Ethnologie entspringen, da sie immerhin der gegenüber Tier und Pflanze eigentümlichen Wesenhaftigkeit des Menschen Rechnung zu tragen haben. Nachdem Form und Leistung im Begriff einer Menschenrasse untrennbar verknüpft bleiben, Körper, Geist und Seele aber Erbgegebenheiten darstellen, die den auch bei Tier und Pflanze als gültig erkannten Gesetzen des Lebens unterliegen, wird man dem erbbiologischen Moment (Eugen Fischer) eine beherrschende Stellung kaum versagen können K. H. Roth-Lutra.

Eduard Ortner, Biologische Typen des Menschen und ihr Verhältnis zu Rasse und Wert. Zugleich ein Beitrag zur Claußschen Rassenpsychologie. Leipzig, Georg Thieme, 1937. Mit 70 Abbildungen. 104 S. 7,50 M.

Rein konstruktiv wird ein Schema des Verhaltens des Menschen zu seiner Umwelt entworfen und die erkannten Abstraktionen als „biologische“ Typen aufgefaßt, die zu den beiden „psychologischen“ Typen C. G. Jungs in keiner deutbaren Beziehung stehen, obschon Ortners Aufstellung der kritischen Würdigung des Jungischen Introversions- und Extraversionsbegriffs entspringt. Wenn nun Verfasser seine sechs formgeprägten Innenwelt-Außenwelt-Beziehungen auch als Erbeigenschaften anerkennt und in ihnen selbst rasseneigene Anpassungshaltungen erblickt, so überrascht es doch, daß sie unmittelbar den von L. F. Clauß intuitiv geschauten Rassenstilen gleichgesetzt werden können: Dem extrapetalen Typus entspräche der Stil des nordischen Leistungsmenschen, dem intrahärenten der des fälischen Verharrungsmenschen, dem intrafugalen der des westischen Darbietungsmenschen, dem extrafugalen der des wüstenländischen (orientalischen) Offenbarungsmenschen, dem intrapetalen der des vorderasiatischen Erlösungsmenschen und dem intralinguentalen der des ostischen Enthebungsmenschen. Hätte man nicht erwarten sollen, daß eine logisch-deduktive Systematik seelischer Verhaltensweisen ein Einreihen der menschlichen Großrassen eher ermöglichen würde als „eine vollständige Identität“ (S. 44) mit den Claußschen Rassenstilen zu bringen?

Die rasseneigenen Anpassungsformen geben einen Anhalt, das Entstehen der einzelnen Rassen aus ihren Züchtungsbedingungen verständlich zu machen. Das Herausbilden der nordischen Rasse wird mit Lenz gedeutet. Das intrahärente Wesen der fälischen Rasse beleuchte deren enge Bindung an das Bauerntum. Die intrafugale, auf Geselligkeit abgestimmte Seelenhaltung ließe annehmen, daß die westische Rasse innerhalb einer städtischen gewerbetreibenden Bevölkerung sich herausgebildet habe. Das intrapetale Anpassungsvermögen erkläre die Entstehung der vorderasiatischen Rasse aus dem Händlertum. Die orientalische Rasse entspringe dem Wanderhirtentum und die ostische einer ganz primitiven Lebensform in voller Umweltabhängigkeit. So aufschlußreich das Verstehen des Werdens der einzelnen Rassen aus Anpassungsformen der Lebensbedingungen auch sein mögen, befremden muß jedenfalls die lebensgesetzlichem Denken widersprechende Umschreibung des Rassenbegriffs und die Vorstellung eines seelisch zwischen den Rassen stehenden gewissermaßen absoluten Menschen: Rasse „ist gleichsam nur eine Verdichtungserscheinung in dem Kontinuum allmählicher Übergänge, welches von den gesamten Individuen gebildet wird. Auch muß dann selbstverständlich die Alternative, daß der einzelne Mensch entweder einer der bestehenden Rassen angehöre oder eine Mischung derselben darstelle, aufgegeben werden. Er kann eben auch erscheinungsmäßig zwischen den Rassen stehen, ohne doch eine Mischung im eigentlichen Sinne, die immer in einer Uneinheitlichkeit der Erbmasse gründet, zu sein“ (S. 46—47). Das läßt nur die Deutung zu, daß Verfasser Rassenmischung für Geist und Seele glaubt ihres erbkundlichen Gehaltes zwanglos entkleiden zu können.

Der Hauptteil über biologische Typen (Rassen) und Werte läßt Ortners Grundauffassung noch klarer hervortreten: „Die Rasse gibt zwar allen Erlebnissen und so auch den Werten selbst ein besonderes Gepräge, sie ist aber deshalb diesen gegenüber kein höherer Wert. Man könnte sie eher auf Grund der attributiven Stellung als einen attributiven Wert bezeichnen“ (S. 62). An Werken der bildenden

Kunst erläutert Verfasser den ästhetischen Ausdruck seiner sechs rassengebundenen Anpassungshaltungen und streift mehr beiläufig deren Bedeutung für den Erkenntnis- und religiösen Wert. Die Befähigung der nordischen Rasse, vorhandene wertvolle Rassenanlagen für den kulturellen Aufbau zu benutzen, lassen an Orten, wo nordische Einmischung erfolgt, neue Kulturmittelpunkte aufblühen. „Die nordische Rasse ist sozusagen ein Kulturferment“ (S. 96). Die fälische Rasse pflege die getreue Wiedergabe der Wirklichkeit in der Kunst, die ostische deute in lyrischer Einfühlung, die orientalische präge in visionärer Intuition und die vorderasiatische gestalte in impressionistischer Sensibilität. Man erfährt, daß „die Typen bzw. Rassen . . . Abstraktionen sind“ (S. 96), also keine lebendigen Schöpferkräfte, und daß „ohne sie (die Rassenmischung) eine Kunstschöpfung, zumindest die Entstehung eines Werkes der darstellenden Bildkunst, überhaupt in Frage gestellt sein (dürfte)“ (S. 96).

Ortner beansprucht das Kulturgebiet der Kunst als eigentliche Domäne der westischen Rasse, da starker Ausdrucksdrang und große Ausdrucksfähigkeit ja die Grundlage jeder künstlerischen Äußerung bildeten, unbeschadet dessen, daß jede Rasse ihren mehr oder minder wichtigen Beitrag zur künstlerischen Kultur leisteten. Als bezeichnend für diese Auffassung möge nachstehende Stelle hervorgehoben werden: „Obwohl es heute allgemein üblich ist, von westischer Kunst zu sprechen, kommt man doch meist in Verlegenheit, wenn man Beispiele hierfür namhaft machen soll. Diese seltsame Lage hat sich dadurch ergeben, daß man sowohl die Kultur der Antike als auch die der Renaissance in Bausch und Bogen der nordischen Rasse zuschreibt und daß nun keine Kunstepoche mehr übrigbleibt, die man vorzüglich für die westische Rasse in Anspruch nehmen könnte. Wenn nun auch der Anteil, den die nordische Rasse an den genannten Kulturen hat, nicht geleugnet werden kann, so müssen wir doch auf Grund der Bestimmung intrafugalen Kunstgestaltens feststellen, daß die griechische Kunst zumindest bis zum Einbruch des Hellenismus und ebenso die italienische Kunst der Renaissance, insbesondere die der sog. Hochrenaissance, im wesentlichen westische Züge trägt“ (S. 69).

Die Schrift bedeutet gegenüber dem grundlegenden Beitrag, den Clauß zur Rassenseelenkunde geliefert hat, keinen Fortschritt. Was sollen die gelehrten psychologischen Ausdrücke vor den anschaulichen naturgewachsenen Claußschen Prägungen voraushaben? Ortner scheint sich zudem auch nicht bewußt zu sein, daß die Rassenseelenkunde eben der erbwissenschaftlich begründeten lebensgesetzlichen Schau nicht entbehren kann: Es genügt eben nicht, daß man Anpassungshaltungen als Erbeigenschaften anspricht, ihnen gar dem Namen nach Rassencharakter verleiht, zugleich aber für geistig-seelische Grundwerte die Erbesetze außer Kraft setzt, sie einfach verleugnet. Man sollte auch nicht von biologischen Typen sprechen, wenn man die Grundlagen der Biologie für eben diese Typen nicht anerkennt. Damit ist weder der Kunstgeschichte noch der Rassenkunde irgendwie positiv gedient. Vielmehr wird die innere Entwicklung der Rassenseelenkunde, die in ihren Beiträgen trotz unseres Wissens in der Erbpsychologie kaum genügend ausgebaut erscheint, eher gestört; denn die Claußsche Forscherleistung bedarf der Unterbauung der erzielten Arbeitsleitlinie dringend. Und sie kann nur über eine unmißverständliche lebensgesetzliche Einsicht errungen werden. Angesichts dieses grundsätzlichen Mangels der Ortnerschen Darlegung fehlt auch der Überbetonung der westischen Rasse für das Kunstgeschehen die solide Grundlage, zumal immerhin Clauß Menschen bestimmter Rassenzugehörigkeit seelenkundlich zu erschließen sucht, während Ortner kaum die rassische Herkunft der Künstler, deren Werke er beleuchtet, noch gar ihrer rassischen Umwelt bewußt zu klären anhebt.

K. H. Roth-Lutra.

Hans Plischke, Johann Friedrich Blumenbachs Einfluß auf die Entdeckungsreisenden seiner Zeit. Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. 3. Folge, Nr. 20. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1937. 7 Tafeln. IX und 107 S. 8 M.

An dem allgemeinen Aufschwung der Ethnographie im Zeitalter der Aufklärung hatte die Göttinger Georgia Augusta, eine der Hochburgen der Aufklärungskultur im damaligen Deutschland, wesentlichen Anteil. In dem vorliegenden Band, der der Göttinger Universität zu ihrer Zweihundertjahrfeier gewidmet ist, wird die Bedeutung Blumenbachs für die geographische und völkerkundliche Forschung seiner Zeit eingehend gewürdigt.

Schon als Student hat Blumenbach die zahlreichen Reisebeschreibungen der Göttinger Universitätsbibliothek durchgearbeitet und sich damit einen Überblick

über die Völker der gesamten damals bekannten Welt verschafft, ein Wissen, durch das seine späteren Vorlesungen einen stark ethnographischen Einschlag bekamen. Als Hochschullehrer verstand er es, dazu zahlreiche Schüler für ländere- und völkerkundliche Studien zu begeistern und einigen der Besten, zum Teil mit Hilfe von Sir Joseph Banks, den Weg nach Übersee zu ebnen. So konnten zwischen 1797 und 1811 mehrere junge Deutsche — Hornemann, Seetzen, Burckhardt und Roentgen — nach Nordafrika gehen, um von Ägypten und Marokko aus in das unbekannte Innere vorzustoßen.

Mit Hilfe von unveröffentlichtem oder doch wenig bekanntem Quellenmaterial gelingt es dem Verfasser, die Lebensbilder der vier Reisenden durch wesentliche Züge zu ergänzen und vor allem ihr persönliches Verhältnis zu Blumenbach zu klären. Besonderes Interesse verdienen dabei die im Anhang veröffentlichten Briefe Hornemanns aus Tripolis und Mursuk, der Bericht des englischen Konsuls Ritchie über den Tod Hornemanns in Bakana und die Briefe Roentgens, die die Bedeutung dieses zu Unrecht vergessenen Pioniers der deutschen Afrikaforschung erkennen lassen.

In dem zweiten Teil der Arbeit werden die übrigen mit Blumenbach und der Göttinger Universität in Verbindung stehenden Entdeckungsreisenden behandelt, so Alexander von Humboldt, von Langsdorff, der Prinz zu Wied und August von Haxthausen.

Georg Eckert.

Kolonialprobleme der Gegenwart. Berlin, Mittler & Sohn, 1939.
Mit 34 Abbildungen und 15 Textfiguren. 140 S. 4,80. M.

Der vorliegende Band vereinigt die im Winter 1937/38 von Gunzert, Martens, Meyer, Obst, Rohrbach, Troll und Westermann im Berliner Museum für Meereskunde gehaltenen kolonialwissenschaftlichen Vorträge. Er gibt damit einen aufschlußreichen Querschnitt durch die wichtigsten kolonialpolitischen Probleme: die wirtschaftliche Bedeutung unserer Kolonien, die heutigen Kolonialreiche und ihre geschichtliche Entwicklung, die Siedlungsmöglichkeiten in Afrika und vieles andere. Für den Ethnologen ist die Abhandlung von Westermann, „Der afrikanische Mensch und die europäische Kolonisation“ von besonderem Interesse. Auf knappem Raum werden die entscheidenden Fragen des Kulturkontaktes, der Eingeborenenerziehung und der Menschenführung in Afrika ausgezeichnet behandelt. Auch den Hinweis von Troll auf die koloniale Bedeutung der Ethnologie und ihre vielfältigen Wirkungsmöglichkeiten im Rahmen der Eingeborenenpolitik wird man freudig begrüßen.

Georg Eckert.

Otto Glaser, Prinz Johann Moritz von Nassau-Siegen und die niederländischen Kolonien in Brasilien. Berlin, Max Staercke, 1938. Mit 10 Abbildungen im Text und 9 Tafeln. 43 S.

Für die Mitglieder und Freunde der Deutsch-Niederländischen Gesellschaft hat O. Glaser einen ausführlichen Bericht über die Tätigkeit des Prinzen Johann Moritz in den Jahren 1636 bis 1644 als Gouverneur der Besitzungen der Westindischen Kompanie in Brasilien verfaßt, der die Kriege gegen Spanier und Portugiesen, die Ordnung der Wirtschaft und die Besiedlung Niederländisch-Brasilens behandelt, daneben aber auch das Verhältnis der Niederländer zu den Indianern, das dem der Unterdrückung und Ausrottung durch die Portugiesen entgegengesetzt war. Besonders zu den Tapuya als Bundesgenossen der Niederländer entspann sich ein freundschaftliches Verhältnis, das zur Ansiedlung von 3000 Tapuya in Rio Grande führte, während sich mit den Tupinamba keine dauernde Freundschaft erzielen ließ. Wichtig ist ferner die der Landwirtschaft geförderte Einfuhr von Negern aus dem Königreiche Kongo und der Hinweis auf die Neger- und Indianersammlungen des Prinzen. Besonderen Wert verleihen dem Buche die Tapuyabilder von Zacharias Wagner (1637) und von Albert van den Eeckhout (um 1638), die in ganz hervorragend schöner Weise wiedergegeben sind.

H. Nevermann.

Julius Glück, Die Goldgewichte von Oberguinea; unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Voraussetzungen und Verhältnisse. Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung, 1937.

In dieser interessanten Arbeit sucht der Verfasser ein früher von Zeller schon angeschnittenes Problem mit den Mitteln moderner historischer Forschung neu zu formulieren und zu klären. Dabei ist er weit über die Ergebnisse Zellers hinaus-

gelangt. Er stellt die Goldgewichte in den größeren Zusammenhang der gesamten Kultur, indem er nicht nur ihre Gesamtverbreitung und magische Bedeutung, sondern auch Herstellungsart und Gußtechnik ausführlich behandelt. Dabei ergibt sich die interessante Tatsache, daß die allgemeine Verbreitung der Gewichte auf alle Akan-Gruppen erst mit dem Aufkommen der Aschanti zusammenfällt. Den Kern der Arbeit stellt die Untersuchung des Systems der Gewichte dar, wobei der Verfasser ganz neue Wege geht. Er lehnt Zellers Erklärungsversuche und sein Reihensystem mit Recht ab, weil dabei zu bedeutende mathematische Voraussetzungen gemacht werden müssen und glaubt, daß die Gewichte sich lediglich aus dem Zweckgesichtspunkt ohne Anlehnung an ein System entwickelten. Erst durch den Kontakt mit den Europäern und die Notwendigkeit, ihre Maße zu verwenden, werden solche europäische Gewichtsvorstellungen in die einheimischen Gewichtsreihen eingeführt und damit ein gewisses System hergestellt. Durch eine eingehende Betrachtung der historischen Schicksale Nordafrikas gelingt es dem Verfasser, nachzuweisen, daß die Bronzegewichte in einen alten mittelmeeischen Kulturstrom eingebettet sind und ihm wohl ihre Entstehung verdanken.

Das Buch ist schon deshalb, weil es einen ausgezeichneten Einblick in die kulturellen Verhältnisse dieses Teiles von Afrika vermittelt, sehr lesenswert.

H. H. Böhme.

V. Eingänge für die Bibliothek.

- Auszüge, deutsche, ungar. Zeitschriften: Deutsche Auszüge ungarischer wissenschaftlicher Zeitschriften 1936. B) herausgegeben vom Landesverband der ungarischen wissenschaftlichen Gesellschaften und Institute. Budapest 1936. Kgl. Ungar. Universitätsdruckerei. 130 S. 8°. B) Geisteswissenschaften. (Beilage d. Ungar. Jahrbücher ...)
- Baldus, Herbert: Kulturwandel bei den Indianern in Brasilien. Braunschweig: Vieweg (1938). 4°. Aus: Arch. f. Anthrop. N. F. Bd. 24, H. 3—4.
- Tereno-Texte. St. Gabriel-Mödling bei Wien: Anthropos 1937. 8°. Aus: Anthropos Bd. 32.
- As pinturas rupestres de Sant'Ana da Chapada (Mato Grosso). São Paulo 1937. 8°. Aus: Revista do Arqui. Municip. No. 40.
- Baramidse, Al., und Berdsenischwili, N., georg. Alte georgische schöne Literatur Arčl. 2 Bde. Tiflis: Museum von Georgien 1936. 8°.
- Baschmakoff, Alexandre: Cinquante siècles d'évolution ethnique autour de la mer Noire. Paris: Geuthner 1937. X, 177 S. 4 Pl. 8°. (Etud. d'Ethnogr. de Sociol. et d'Ethnol. Tome 1.)
- Becker, P. E.: Zur Erblichkeit der Motorik. Berlin: Springer 1938. 8°. Aus: Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie. Bd. 161.
- Zur Erblichkeit des Ischias. (Zwillingsstudien über die Erbanlage bei der Neuritis lumbosacralis.) Berlin: Springer 1938. 8°. Aus: Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie. Bd. 162, H. 1—2.
- Birket-Smith, Kaj, and de Laguna, Frederica: The Eyak indians of the Copper river delta Alaska. Kobenhavn: Levin and Munksgaard 1938. 591 S. 18 pl. 8°.
- Bornemann, Fritz: Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie. Mödling bei Wien: St. Gabriel 1938. 148 S. 8°. (Sankt Gabrieler Studien 6.)
- Buschan, Georg: Die magischen Mittel zur Förderung der Geburt in der Völkerkunde. Leipzig Thieme 1938. 8 S. 8°. Aus: Deutsche med. Wochenschr. Nr. 32.
- Buyssens, Paul: Lettre à monsieur Georges Duhamel de l'académie française sur la reforme du regime. Bruxelles: Purnal 1938. 29 S. 8°.
- Catalogue, descriptive: Sanskrit manuscripts:
13. Uttaramimāṃsā (Advaita) Nos. 7413—7772.
 14. Uttaramimāṃsā (Viśiṣṭādvaita, Dvaita, Śaiva, Caitanya) & Avaidika Nos. 7773—8244.
 15. Mahābhārata, Gitā, Rāmāyana, Śivarahasya, Mahāpuraṇas, & Upapurāṇas. Nos. 8245—10649.
 16. Nāṭya, Sangita, Kāmaśāstra, Vaidya & Jyotiṣa. Nos. 10650—11737.
 17. Grhyasūtras, Bhāṣyas and Prayogas. Nos. 11738—14179.
 18. Vrata, Āgama & Tantra. Nos. 14180—15467.
 19. Dharma-Sūtra, Bhāṣya & Prayoga. Nos. 17749—19092.
 19. General Introduction to Vols. I—XIX Mantra. Nos. 15468—17748. Stotra & Supplement Nos. 19093—24432. Indices to Vols. I—XIX.
- Chandra Das, Tarak: Some notes on the economic and agricultural life of a little known tribe on the eastern frontier of India. St. Gabriel-Mödling bei Wien: Anthropos 1937. 8°. Aus: Anthropos Bd. 32.
- Datta, Bhupendranath: Ancient near east and India: Cultural relations. Calcutta: University 1937. 8°. Aus: Calcutta Review Sept.—Nov.
- and Malahanobis, P. C., A note on the foot and stature correlation of certain Bengal castes and tribes. Calcutta: Statistical publ. Society 1938. 4°. Aus: Sankhyā vol. 3, part. 3
- An enquiry into correlations between age and cephalic breadth, age and bizygomatic breadth, cephalic breadth and bizygomatic breadth of the people of Bengal. o. O. 1938. 7 S. 4°. Aus: Jour. of Ind. Med. Association, March.

- Datta, Bhupendranath: Anthropological notes on some Assam castes. Calcutta 1938: Univers. Press. 26 S. 8°.
- Vedic funeral customs and Indus valley culture. o. O. 1936 u. 1937. Aus: Man in India vol. 16, No. 4 u. vol. 17, No. 1.
- Ethnological notes on some of the castes of West Bengal. o. O. 1935. 8°. Aus: Man of India vol. 15, No. 4.
- An enquiry for traces of „Darwins tubercles“ in the ears of the people of Bengal. o. O. 1935. 8°. Aus: Man in India vol. 15.
- Donat, Walter: Der Heldenbegriff im Schrifttum der Älteren Japanischen Geschichte. Tokio: Deutsche Gesellschaft f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Leipzig: Harrassowitz in Komm. 1938. 130 S. 8°. Hamburg phil. Dissert. Sommer 1936.
- Dzwonkowski, Ludwik: pol. L'anthropomorphologie du muscle grand dorsal. Warszawa 1937: Cotti. 51 S. 8°. Aus: Comp. Rendus des séanc. de la Soc. des Scienc. et de Lettr. de Varsovie 30, 1937. Classe 4.
- Eckert, Georg: Die Eingeborenenerziehung im japanischen Mandatsgebiet. Leipzig: Bibliogr. Inst. (1938). Aus Koloniale Rundschau. Jhrg. 29, H. 4.
- Die Arbeiterwanderungen im australischen Mandatsgebiet. (Leipzig: Bibliogr. Institut. 1938). 8°. Aus: Koloniale Rundschau H. 2.
- Effelberger, Hans: Umriss der amerikanischen Kultur und Kunst. Frankfurt a. M.: Diesterweg 1937. VII, 51 S. 8°.
- Elkin, A. P., The Australian Aborigines how to understand them. Sydney and London: Angus & Robertson 1938. XIV, 262 S. 8°.
- Studies in Australian linguistics. Sydney: The austral. nat. research council o. J. 8°. (The Oceania Monographs, Nr. 3.)
- Findeisen, Hans: $\frac{1}{3}$ der Menschheit ißt mit den Fingern. Berlin: Norddeutsche ... Verlagsanstalt 1938. 20. Aus: Neue Illust. Zeitung. Jhrg. 14, Nr. 36.
- Sonnenadler und Ahnenbär, eine Studie über das göttliche Tier in der Anschauungswelt der Altmenschheit. Berlin 1938. 4°. Aus: Die Lesestunde. Jhrg. 15
- Einehe oder Vielehe? Wer ist besser verheiratet? Berlin: Norddeutsche Verlagsanstalt 1938. 20. Aus: Neue Illust. Zeitung Jhrg. 14, Nr. 38.
- Die Ketó, Forschungen über ein nordsibirisches Volk 1—2. Frankfurt a. M. 1938. 8°. 1. Die Ketó, ein indochinesisches Volk in Nordsibirien. 2. Räumliche Orientierung und Farbwert-Skala der Ketó. Aus: „Sinica“-Sonderausgabe“ H. 1 (Forke-Festschr.)
- Fischer, Eugen: L'eredarietà delle qualità morali. Leipzig: Keller 1938. 25 S. 8j. Aus: Kaiser-Wilhelm-Inst. f. Kunst- u. Kulturwiss. Biblioth. Hertiziana in Rom, Abt. Kulturwiss. 1. Reihe Vortr. H. 11.
- und Lemser, H., Zur Frage der Erkennungsmöglichkeiten heterozygoter und homozygoter Erbanlagen für Diabetes mit Hilfe der Kupferreaktion. (Berlin) 1938. 5 S. 8°. Aus: Der Erbarzt. Nr. 6. S. 73.
- Menschliche Erblehre. München-Berlin: J. F. Lehmann 1938. 8°. Aus: 5 Jahrzehnte Blütezeit deutscher Medizin, Festschr. z. 50. Kongr. f. innere Medizin.
- L'eredarietà delle qualità morali. Leipzig: Keller 1938. 25 S. 8°. Aus: Kaiser-Wilhelm-Inst. f. Kunst- u. Kulturwiss. Biblioth. Hertiziana in Rom, Abt. Kulturwiss. 1. Reihe Vortr. H. 11.
- Neue Rehobother Bastardstudien 1. (Stuttgart-Schweizerbart:) 1938. 6 Taf. 8°. 1. Antlitzveränderungen verschiedener Altersstufen bei den Bastarden. Aus: Zeitsch. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 37, H. 2.
- Die Entstehung der Menschenrassen. München-Berlin: J. F. Lehmann 1938. 8°. Aus: „Volk u. Rasse“ H. 7.
- Fortes, M., Social and psychological aspects of education in Taleland. London 1938: Oxford Univ. Press. 64 S. (Supplement to „Africa“ Vol. 11, No. 4.)
- Franica, Ive T., Le musée ethnographique de Zagreb réorganisé 1935. Beograd 1936. 93 S. (49 Fig. 2 Taf. 4 Pl.) 8°.
- Frazer, James George: Anthologia anthropologia the native races of Africa and Madagaskar ... passages for the study of social anthropology ... arranged and edited from Robert Angrus Downie. London: Humphries 1938. XII, 578 S. 4°.
- Gabriel, Alfons: Aus den Einsamkeiten Irans ... unter Mitarbeit von Agnes Gabriel-Kummer. Stuttgart: Strecker u. Schröder 1939. XV, 186 S. 65 Abb. auf Taf., 2 Panoramen, 2 mehrfarb. Ktn. u. 4 Ktnskizzen. 8°.
- Giere, Werner: Grundfragen der Siedlungsforschung in Nordosteuropa. Gumbinnen: Krauseneck 1938. 41 S. 8°. Aus: „Altpreuß. Forsch., Jhrg. 15, H. 1.
- Glaser, Otto: Prinz Johann Moritz von Nassau-Siegen und die Niederländischen Kolonien in Brasilien. Berlin: Staercke 1938. 43 S. 4°.
- Grzybowski, Joseph: Monstre ectomèle. Warszawa 1936. 4°. Aus: Folia morphol. vol. 6.

- Grzybowski, Joseph: pol. Contributions à la morphologie et la mécanique de la mandibule humaine. Warszawa 1936. 13 S. 8°. Aus: Folia morphol. vol. 6.
- Etude expérimentale sur la répartition du nerf pneumogastrique chez le Lapin. Milan 1936. 8 S. 8°. Aus: Compt. Rend. de l'Associat. des Anatomistes.
- Hauser, Uli: Anthropologische Untersuchungen des alamanischen Gräberfeldes von Oerlingen (Kt. Zürich). Zürich: 1938 Horisberger. 128 S. XVII Tab. 8°. Inaug.-Dissert.
- Hermann, A.: Die Deutschen Bauern des Burzenlandes. Jena: Fischer 1937. 136 S. 74 Abb. i. Text u. 14 Taf. 8°. (Deutsche Rassenkunde Bd. 15—16.)
- Herrmann, Albert: Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike. Leipzig: Koehler 1938. IX, 178 S. (9 Taf.) 8°. (Quellen u. Forsch. z. Gesch. d. Geogr. u. Völkerkde Bd. 1.)
- Indree, Julius: Die Entstehung der nordisch-fälischen Rasse. (Düsseldorf 1938:) Völkischer Verlag. 7 S. 8°. Aus: Sondernummer 2 der NSLB.-Nachr. des Gaues Düsseldorf.
- Jahrbuch, Bernisches hist. Museum. Jahrbuch des Bernischen historischen Museums in Bern. Die ur- und frühgeschichtliche Abteilung. Bern 1938: Wyss. 8°.
- Jordan, W., Beobachtung eines Sonnenringes bei Wewelsburg. Paderborn 1938: Thiele. 4 S. 8°. Aus: „Die Warte“ Jhrg. 6, H. 4.
- Mittelalterliche Bronzefunde von Salzkotten. Paderborn 1938: Thiele. 10 S. 8°. Aus: „Die Warte“ Jhrg. 6, H. 5.
- Bemaltes Geschirr aus dem 18. Jahrhundert von Wewelsburg. Paderborn 1938: Thiele. 7 S. 8°. Aus: „Die Warte“ Jhrg. 6, H. 6.
- Zwei Steinbeile von Brenken. Paderborn 1938: Thiele. 3 S. 8°. Aus: „Die Warte“ Jhrg. 6, H. 7.
- Steinbeile aus dem Kreise Büren. Paderborn 1938: Thiele. 12 S. 8°. Aus: „Die Warte“ Jhrg. 6, H. 8.
- Les graveres rupestres de la mer Blanche.
- Koszla, M. M.: pol. Antropomorphologie des M. tibialis anterior. Warszawa 1937: Cotty. 25 S. 8°. Aus: Compt. Rend. des séanc. de la Soc. des Scienc. et des Lettr. de Varsovie 30. Classe 4.
- Knoche, Walter: Algunos apuntes sobre la producción del anhídrido carbónico antropógeno. Buenos Aires 1938: „Tomás Palumbo“. 8°. Aus: „Anales de la Soc. Cientif. Argentina“ T. 126.
- Klimatographische Witterungsschilderung. Nr. 112: Argentinien. o. O. 1938. 8°. Aus: Annal. der Hydrographie . . . H. 6.
- Kupka, Paul L. B.: Die Besiedlung der Altmark in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Stendal 1938: Elsholz. 4°. Aus: Festschrift zur Feier d. 600jähr. Besteh. d. Gymnasiums.
- Neues über Langdolmenkeramik, über Rössener und über Schönfelder Tonware. (Stendal) 1938. 58 S. 8°. Aus: Stendaler Beitr. Bd. 7, H. 1.
- Willi Wegewitz: Die langobardische Kultur im Gau Moswidi (Niederelbe) zu Beginn unserer Zeitrechnung. 183 S. und 33 Taf. 4°. Hildesheim und Leipzig 1937. (Aus der Reihe: Die Urnenfriedhöfe in Niedersachsen, herausgegeben von Prof. Dr. Karl Schuchhardt). Stendal 1938. 8°. Aus: Stendaler Beitr. Bd. 7, H. 1.
- Lemser, H.: Kann eine Erbanlage für Diabetes latent bleiben? (Berlin) 15 S. 8°. Aus: Der Erbarzt Nr. 3, S. 33.
- Zur Eignungsdiagnose bei Zwillingen und über die Grenzen ihrer Sicherheit. (Berlin) 16 S. 8°. Aus: Der Erbarzt Nr. 9.
- Ljungberg, Helge: Den nordiska religionen och Kristendomen. Uppsala 1938: Almqvist & Wiksells IX, 342 S. 8°. Uppsala, Akad. Avhandl. 7 Maj 1938.
- Loth, Edward: Considérations sur les reconstructions des muscles de la race du Néandertal. Milian 1936. 4 S. 8°. Aus: Extr. des Compt. Rend. de l'Association des Anatomistes.
- Lüth, Karl Friedrich: Uterusmyom bei Zwillingen. (Berlin) 4 S. 8°. Aus: Der Erbarzt Nr. 3, S. 38.
- Mac-Lean, Roberto y Estenós: Sociologia. Lima-Perú Ariel: (1938). 534 S. 8°.
- Mackay, Ernest: Die Induskultur Ausgrabungen in Mohenjo-daro und Harappa. Leipzig: Brockhaus 1938. 151 S. 78 Abb. u. 1 Karte. 8°.
- Malinowski, B.: Methods of study of culture contact in Africa with an Introductory Essay. Reprinted from Africa, Vols. 7, 8, and 9. Oxford Univers. Press, London . . . New York: Milford 1938. XXXVIII, 105 S. 8°. (Internat. Inst. of afric. lang. and cultures Memor. 15.)
- Mamelok, Adolf, Karol: pol. Untersuchungen über die äußere Form des os temporale und ihre Abhängigkeit von der ganzen Schädelform. Warszawa

1938. 60 S. 41 Abb. i. Text. 8°. Aus: Arch. de Biol. de la Soc. des Scienc. et des Lettr. de Varsovie vol. 7, Fasc. 1.
- Mc Carthy, Frederick D.: Australian aboriginal decorative art. With Foreword by Prof. Dr. A. P. Elkin. Sydney: Australian Museum 1938. 48 S. 8°.
- Mühlmann, Wilhelm: Methodik der Völkerkunde. Stuttgart: Enke 1938. VIII, 275 S. 8°.
- Mühlmann, Wilhelm E.: Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien . . . Stuttgart: Strecker u. Schröder 1938. 119 S. 8°.
- Narducci, Guglielmo: 1° Superstizioni libiche. Tripoli: Minerva 1938. 8°. (Contributo agli studi di etnografia libica 1.)
- Neugebauer, K.: Etude sur le développement de la circulation collatérale de l'ovaire de la lapine et son influence sur l'ovaire. (Varsovie 1936.) 8°. Aus: Compt. rend. des séanc. de la Soc. de biol. . . . Tome 123.
- Park, Willard Z.: Shamanism in Western North America a Study in Cultural Relationship. Evanston and Chicago: Northwestern University 1938. VIII, 166 S. 8°.
- Pearson, E. S.: Karl Pearson an Appreciation of some Aspects of his Life and Work. Cambridge 1938: University Press. VIII, 170 S. 4°.
- Piebenga, Haring, Tj.: Systematische und erbbiologische Untersuchungen über das Hautleistensystem der Friesen, Flamen und Wallonen. (Stuttgart Schweizerbart:) 1938. 15 Tab. i. Text. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 37, H. 2.
- Perret, Gustav: Cro-Magnon-Typen vom Neolithikum bis heute. (Ein Beitrag zur Rassengeschichte Niederhessens.) (Stuttgart Schweizerbart:) 1938. 101 S. 29 Taf. 6 Textabbild. u. 6 Tab. auf 2 Tabellenbeil. 8°.
- Read, Margaret: Native standards of living and african culture change illustrated by Examples from the Ngoni Highlands of Nyasaland. Oxford 1938: Univ. Press, London. 56 S. 8°. (Suppl. to „Africa“ vol. 11, No. 3.)
- Rhotert, Hans: Transjordanien vorgeschichtliche Forschungen mit Beiträgen von Franz M. Th. Böhl, Prof. in Leiden und Dr. K. Willmann, Wiesbaden. Stuttgart: Strecker & Schröder 1938. XII, 251 S., 30 Kunstdrucktafeln, 33 Abb., 294 Federzeich. u. 3 Kart. 4°. (Verlauf u. Ergeb. d. 12. Deutsch. Inner-Afrikan. Forsch.-Exped. (DIAFE) 1934—35. Bd. 1.)
- Schlaginhaufen, Otto: Körpermessungen und Sport. Bern 1938: Bächler. 8°. Aus: Samml. d. Referate, gehalt. am Sportärztl. Zentralkurs 1937.
- Schmidt-Klevenow, Kurt: Mischehen-Vorschriften eine Zusammenstellung sämtlicher Bestimmungen mit einer graphischen Darstellung. Berlin: Deutscher Rechts-Verlag 1938. 16 S. 8°.
- Schnabel, Paul: Text und Karten des Ptolemäus. Leipzig: Koehler 1938. VIII, 128 S. 8 Kart. 8°. (Quellen u. Forsch. z. Gesch. d. Geogr. z. Völkerkde. Bd. 2.)
- Schultze-Naumburg, Bernhard: Die Vererbung des Charakters. Stuttgart: Enke 1938. 40 S. 2 Abb., 3 Taf. u. 50 Stammbäume. 8°.
- Schwidetzky, Ilse: Rassenkunde der Altslawen. Stuttgart: Enke 1938. 69 S. 32 Abb. u. 14 Tab. 8°. (Beiheft 2. Bd. 7 der Zeitschr. f. Rassenkde. u. d. ges. Forsch. am Menschen.)
- Serner, Arvid: On „dyss“ burial and beliefs about the dead during the stone age with special regard to South Scandinavia an archaeological and historico-religious research. Lund 1938: Ohlsson. 252 S. (26 Fig.). 8°.
- Steffens, Christel: Über Zehenleisten bei Zwillingen. (Stuttgart Schweizerbart) 1938. 3 Taf., 13 Abb. i. Text . . . 21 Tab. i. Text. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. Bd. 37, H. 2.
- Sundaresa Sarma, T. S.: sanskrit. The Sringara Sekara Bhana. Tanjore: The general stores 1938. 47 S. 8°.
- sanskrit. Sri Tyaga-raja-charita. Tanjore: The general stores 1937. XI, 138 S. 8°.
- sanskrit. Ramamrita Tarangini. Tanjore: The general stores 1938. II, 88 S. 8°.
- Täuber, C.: Frühe Sprache und Chronologie in Südafrika. [Zürich (1938).] 12 S. 8°. Aus: Vierteljahrsschrift der Naturforsch. Gesellsch. Bd. 83.
- Thomsen, Thomas: Albert Eekhout ein niederländischer Maler und sein Gönner Moritz der Brasilianer ein Kulturbild aus dem 17. Jahrhundert. Kopenhagen: Munksgaard 1938. 183 S. 4°.
- Thoror, Arndt: Rasse ist Schicksal und Aufgabe. Leipzig: Weigel 1937. 63 S. 8°.
- Trudel, Walter: Die Alamannen von Elgg (Kt. Zürich) eine anthropologische Untersuchung. Zürich 1938: Büchi. 102 S. XI Tab. 12 Abb. 8°. Inaug. Dissert.
- Tschumi, Otto: Die Ur- und Frühgeschichte des Simmentals. Bern: Haupt 1938. 47 S. 4°. Aus: Simmentaler Heimatbuch.

- Wainwright, G. A.: The sky-religion in Egypt . . . Cambridge 1938: Univ. Press XVI, 121 S. 8°.
- Werder, Peter von: Staatsgefüge in Westafrika eine ethnosozilogische Untersuchung über Hochformen der sozialen und staatlichen Organisation im Westsudan. Stuttgart: Enke 1938. 194 S. 8°. (Beilageheft 2. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissensch., Bd. 52.)
- Wikander, Stig: Der arische Männerbund Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte. Lund 1938. Ohlsson VIII, 111 S. 8°. Upsala, Inaug.-Dissert. v. 28. Mai 1938.
- Wüst, Georg: Kolonialprobleme der Gegenwart. Berlin: Mittler 1939. V, 140 S. 8°. (Das Meer in volkstümlichen Darstellungen Bd. 7.)
- Żebrowski, Piotr: pol. Untersuchungen über den *M. palmaris longus* am Lebenden. Warszawa 1934: 12 S. 8°. Aus: *Folia morphol.* vol. 5.
-

Namen- und Sachregister

	Seite		Seite
Aba-Twa	228	Ancerma	312ff., 325, 458ff.
ABangba	186, 188ff.	Anchihorn	223
ABarambo	177, 183	Andamaner	288
Abchasen	289, 296	Andoni	260
Abessinien 199, 230, 238, 271, 358, 454		Andres, F.	331
Abibe	313, 318	Angami-Naga 9f., 95, 97, 99, 101, 105ff.	
Abitiri	267	Angola-Buschmänner	231
Abor	93	Angoni	295
Abron	232	Animalismus	138
Aexomocuil	69, 74f., 81	Animismus	140f., 333ff., 464
Adamaua	206, 269, 295	Ankermann, B. 129ff., 176, 203, 240ff.,	259
Adamauye	183	Antillen	70
adan	16	Antioquia	313f., 317f., 321, 323ff.
Ade	267	Ao-Naga 10, 98, 100f., 104, 106f., 109	
adee	226	Apache	281f.
Admiralitäts-Ins. 364, 369, 466, 468ff.,	478	Aparai	72
Adzapane	176	Apfuru	185
Afghanen	289, 296, 351	Apiaká	438
Agba-me-Mawu	153	Apinayé	427
Agboe	155ff.	Apokalypse	331, 335
agbozo	155	Araber	294, 297, 454
agbui	155	Arapaho	448
Aguales	313	Aratron	347
Ahnenkult	105f., 140f., 269	Araukaner	73, 259
Ahnenleiter	474, 478f.	Ardâ-Virâf	331
Ahom	108f.	Arekuna	277
Ahura Mazda	331f.	Arikara	448
Aja	223	Arma	313f., 316ff., 324ff.
ajang-kam	18	Armadillen	340
akamthe	18	Armmoleh	78f.
akar djatuk-tabaan	309	Aroni	222f.
akar tjno-labung gadjah	308	aronço	227
akar tjno-papan tagak	307	Aruak	427, 439, 443, 445f., 451f.
Akovieve	226	As(c)hanti	196, 226, 235
Akuä	427f., 431	Ashoka	345
Aku-koatanz	223	asiki	222
Alëuten	39	Assam	1ff., 93ff.
Alfs, J.	18	Assiniboin	448
Alima	256ff.	Assoziation	493ff.
Alsengemmen	18ff.	Astralmythologie	464f.
Altar	88ff.	a tanua	366
altägypt. Pflug	357f.	Atlantische Kultur	256
alter ego	210	Atschuli	296f.
Altersklassen	428ff., 448	Atshitu	247
Altnigritier 209, 215, 217, 221, 228, 239		a tulugaina	367
Altnigritische Kultur 176, 227, 271f.		a tulungeá	367
altoriental. Pflug	354, 357ff.	a tulungeana	367
AMadi	177, 183	Auen-Buschmänner	210f., 221
Amadi	236	Augenornament	474
am-am-ao	200	Australide Rasse 465, 467ff., 478, 480	
Amana	339	Australien 33ff., 207, 267, 467, 480	
Ambat	470, 477	Austroasiatische Sprachen	470f.
Ambo	212	austronesische —	465, 470f., 481
Ambon	466	Avikam	228
Amhara	238	avi melia	216
Amulette	416	a Vongara	257
Analogiezauber	274ff., 284f.	Avukaya	186
Anansesem	236	Avurra	312f., 328
Anatolien	346ff.	Avatime	228

	Seite		Seite
Axolotl	78	Bapinyi	293
Ayakageheimbund	255	Barambo	177, 186, 236
Aymara	427, 440f., 446, 451	Bariai	371
Azande	176f., 183	Barkolkol	365
Azapane	236	Baroswi	160f., 170
aziza	226	Barotse s. Baroswi.	
Azteken	328, 451, 457, 462	Barundi	257
Ägypter	150	Basakata	244ff., 251
„Äthiopischer Kulturstrom“	358, 361	Basari	224
		Baschkiren	289, 456
Babaie	244, 246, 251	Basengele	244, 246, 248f., 251
Babali	268	Bashlengwe	294f.
Babinga-Pygmäen	236	Basonge	208
Babira	182	Basongo	295
Baboma	243, 251	Basoni s. Waremba.	
Babua	236	Basua	216f., 256
Badia	244ff.	Basuto	161f.
Badimo	238	Batak	10, 474, 478, 480
Badstube	84	Bateke	241f., 244, 249, 251, 253
Bafia	271	Batiken	477, 479
Bafum	136	Batitu	247f., 251
Baga	228	Batonga	162
Bahema	147	Batwa	217, 220, 263
Bahutu	294	Baule	228
Baining 288, 364, 466ff., 474, 481		Baumann, H.	208, 455, 511
Baka	187	Bawarue	160
Bakete	293	Bawenda	173
Bakongo	252, 256	Bayä	179f., 183, 185ff.
Bakuba	136, 196, 242, 249f., 252	Bärenkult	232f., 235
Bakundu	260	Bedja	199, 205
Baldus, H.	506	Beduinen	293f.
Balele	182	Beischlaf (rit.)	234
Balè-Lendu	177	Bekom	136
Balesa	246, 251	Bena	229
Balesse	256	Benin	136
Bali (Kamerun)	136, 143, 254, 293	Beninbronzen	193ff.
Bali (Indonesien)	478	Berber	144, 150, 294, 297
Balika	182	Bere	181ff., 186, 188f.
Ballspiel	80	Bergdama	211, 217, 227, 256f.
Baloi	180	Bergwandau	295
Balölökong	79	Beschneidung 171, 175, 207f., 268ff., 476, 481	
Baltikum	83ff.	Bestattung	175, 469, 478
Baluba	270	Bete-Boki	227
Balum	271	Betschuana	238
Bamanda	293	Beyer	88
Bamanga	177, 179	Bian	26f.
Bambara	225, 228, 230, 232	Bila	146ff.
Bambengapygmoide	187f.	Bildseele	140
Bambutu	216, 267	Bischarin	235
Bamfumungu	240ff., 249, 251, 253	Blackfoot	448
Bamum	197	Blasrohr	463f., 477f., 481
Banda	177, 179ff., 186ff., 236, 255	Blil	216
Bangala	180, 223, 253, 256	blissi	225
Bangangte	136	Bluthorn	223ff.
Bangba	177, 182, 186, 236	Blutopfer	42f.
Bango-Bango	183	Blutrache	283f.
Banjang	260	Bluttrinken	317f., 327
Banja-Wuedsi-Kultur 160, 171, 175		Blutzauber	223f.
Banks-Ins. 466, 469, 472, 477, 481		Bobangi	185
Bankutshu	249ff.	Bobo	232, 235
Bankutu	250	bobuša mane	238
Bantu 134, 140, 177ff., 185ff., 223, 227, 229, 263		Bogen	463
Banyari	214, 236	Bogllima	187
Banyoro	147	Bohuslän	345
Banza	177ff.	Bokala	247, 251
Banziri	179ff.	Boki	260

	Seite		Seite
Bokko	269	Centzon Mimixcoua	82
Bola	366f., 370ff.	— Vitznaua	82
Bolia	244, 246	Cenufana	313ff., 321
Boloki	223, 227	Ceram-Laut	466
Bombula	185	Chaka	152
Bomitaba	256	Chalchiuhtlime	68
Bompombo	177	Chang-Naga	104, 106
Bondelswarts	238	Chavante	427
Bondjo	180, 184ff., 188	Chayma	72
Bonduru	182f.	Chemosit	237
Boni	264	Cherente	427, 431, 442
Bonito-Kult	478	Cheyenne	448
Bora	443	Chibcha	427, 441, 451, 457
Bordun	288, 292f., 295	Chile	73
Bori	231	Chilube	222
Borneo	479	Chiruiwi	222, 237
Bornu	286	Chitowe	222, 227, 237
Bororó	427, 432ff., 441ff., 448ff.	Chthonik	212, 227, 239
Bos frontosos-Rind	360	Churinga	467, 478, 480
Bosso	225	Cipactli	68
Bote	186	Clan	429ff., 449, 452
Botokuden	296, 427, 444	Clantotemismus	209f., 214, 218, 431, 437ff., 449, 452
Böhme, H.	115, 117, 518	Coconuco	312, 328
Böser Blick	235, 259	Colaza	312
Brachyceros-Rind	345, 360	Cole, F.-C. u. Deuel, Th.	508
Brandrodungsfeldbau	99ff.	Coti	213
Brasilien	72	Couvade	428
Bribri	451, 454	Creek	447f.
Bronzeglocke	197f.	Cro-Magnon-Rasse	263
Buck, F.	499	Crow	448
Buckelrind	361	Cumanagoto	72
Buga	313	Curume	313, 321
Buka	466, 468ff., 476, 479f.	Dagari	235
Bukaua	368	Dagden	84
Bulek, P. van	176	Dagon	230
Bum	269	Dakka	268
Bumerangkultur	183	Dakota	448
bungo tabaan	307	Dalebura	35
Buraka	184, 188	Dama	200, 204ff.
Burdji	271	Danakil	297
Buruschaski	149	dandara	256
Buschan, G. (75. Geburtstag).	87	dannigari-ao	200
Buschegeist	208ff., 270	Dao	98
Buschlager (-schule)	171f., 269	Darassa	271
Buschmannrevolver	211	Day	182
Buschmänner	138, 141, 199, 204ff., 209ff., 227f., 231, 236f., 262ff., 271, 288, 296, 454f.	Dayak	296
Buschseele	210	Dengese	251f.
Bvuba	217	D'Entrecasteaux-Ins.	27
Bwaka	179ff., 187, 255	diebikuo	228
Bwaka-Mabo	184, 186, 188, 190f.	dieblikone	228
Bwandjiri	180	Digul	26f.
bwi	230, 235	Digul-anim	27
Cagn	211, 213f., 221	Dika-Tal	25
Call	313, 315, 317, 320, 326	Dimo	238
Camaxtli	67	Dinka	293f., 297
Canari	427, 440	Dinwe	238
Canella	427f.	Diodor	454
Capsien	209	Dittmer, K.	83, 88
Caraïben	331ff.	Djagga	228, 233, 270f., 293
Caramanta	313, 316, 319, 321, 325, 327ff.	Djerr	269
Carrapa	313ff., 326ff.	Djandjero	199, 205
Cartama	328f.	djinne	225
Catio	313, 321f., 325, 458, 460f.	Djinne	231
Caucatal	310ff., 457ff.	Dodo	237
		Doko	264

	Seite
Dolganen	456
Doppelfeld, O.	88
Döstrup-Pflug	354ff.
Dschagga s. Djagga.	
Duala	148
Duku-Sagen	411ff.
Dume	264
Dungu	217
Durissa	230
Durru	269
Duruma	258f.
Dusun	10
Dyi-so	154f.
Dyula	232
Eatua	30
Eckert, G.	115, 504, 517
Edo	142
Efe	214ff., 236, 264, 450
Ehe	35, 41, 167ff.
Ehrhardt, S.	83
Eickstedt, E. Frhr. von	514
Einbeinwesen	222f., 227, 229
Eingeweideschau	255ff.
Einkorn	352, 360
einseitige Wesen	222, 227f., 237
Ekoi	256, 260
Ekstase	331ff.
Ekuri-Akuna-kuna	260
Elamische Kultur	358f.
Elefantenkult	219f., 232ff.
Elefantentanz	220
Elefantofagen	454
Elementargedanke	143
Elkin, A. P.	115
Ellice-Ins.	28
Emanbe	339
Emmer	356, 360f.
Endekoru	267
en-e'-naunir	237
Engano	289, 296
engbe	228
Erdalte	227
Erdgott	232
Erdpriester	232
Erob	211
Eskimo	288f., 296
Estland	83ff.
Eurafrikan. Jägerkultur 133, 139, 206ff., 218ff., 227, 234f., 239, 265f., 270ff.	
Euras. Hirtenkultur	455f.
— Jägerkultur 232, 234f., 239, 454ff.	
Europide Rassen	263, 468
Evans, J. H. N.	511
Ewe	152ff., 277
Ewe-Ho	226
Ewondo	183
Exogamie 209, 375f., 428, 430f., 433 436, 438ff., 375f.	
Eynikkwa	204f.
Fadenkreuz	109
Fallenjagd	1ff.
Falliku	269
Fananymythe	255, 259
Fang	183, 256
Fasten	337ff.

	Seite
Federschlange	77ff.
Felidenkult	235ff.
Felsbilder 138, 213, 223, 266, 345, 479	
Fertit	186
Feuerländer	288, 296
Fidji	27ff., 38, 40f.
Fingerverstümmelung	24ff., 219
finnische Völker	84ff.
Finnland	84
Finsternisgott	365
Fipa	229
Fischfang	374, 378
Flechtbandornament	196, 250
Flores	466
Frauenkauf	375
Probenius, L.	159
Fruchtbarkeitskult.	108
Fruchtbarkeitszauber	103, 105, 108
Ful	149ff., 294
Funga	184
funktionelle Ethnologie	481ff.
Furu	177, 184, 186f.
Futuna	33, 38
Ga	228
Gabelpfosten	107f.
Gabunpygmäen 188, 219ff., 229, 232, 234	
Gagu	228, 232
Gajere	231
Galibi	72
Galla	297
Gama-Gauab	211
Gama-Gorib	238
Ganda	233
Ganesha	478
Gartenbau	102
Gato	271
Gaua	210ff., 221, 479
Gauab	212, 217
Gauna	212
Gaunab	238
Gauwa	211
Gayal	104
gaza	185
Gazellehalbins.	362f., 366f.
'Gbakpwa	187
Gbakutu	185, 187
Gbanda	177, 187
Gbandi	186
Gbanziri	179ff., 190f.
Gbase	185
Gbaya	177, 181, 183ff.
Gbaya-Mandja	188
Gbéa	181, 183, 185f.
gbede	226
Gbeli	184
Gbindiri	184
Gbla	153
Gburaka	185
Gbwaka	186
Gbwaka-Mabo	185, 188
Gbwaya	185
Gefangenenmästung 316, 319, 324, 327f. — zerstückelung 316f., 327f.	
Geheimbund 216, 234, 255, 259, 286, 366, 444f., 452, 473	

	Seite		Seite
Geissikwa	204f.	Häutungsmythe	362ff.
Geisterbeschwörer	333f.	Heigeib	213
Gemena	187	Heikom	210
Gemmen	18ff.	Heilbringer 210, 214f., 218, 221ff., 236, 274, 286	
Gês	426ff., 441f., 444ff.	Heilig. Feuer	200
Gesellschaft 103ff., 128ff., 209f., 269, 318ff., 333, 426ff., 468, 478, 480		— Flöten	444
Gesinnungszusammenhang, kul- tur. Einricht.	486	— Haus	269
Gewitterdämon	211, 221	Heiratsklassen	428, 430ff.
— -gott	152ff.	Heiseib	213
Gezô	187	Heitsi-Eibib	211, 213
Ghandara	353	Herero	144f., 227, 293f.
Giftordal	257	Herrmann, F.	117
Ginum	34	Herzausschneiden	316f., 327
Glaser, O.	517	Hetzjagd	200ff., 206
Glück, J.	87, 118, 505, 517	Hidatsa	448
Gmbwaga	180f., 186	Hi-Game	238
Gnosis	331	Hikuleo	31
Goajiro	443	Hima	293, 295
Gobu	181ff., 186f.	Hi Moi	369
Godehardschrein	19ff.	Himmelsgott	154
Goi-efu	26f.	Himmelsreise	331ff.
Gola	228, 238	Himmelssphären	331f., 338ff.
Golden	73	Hirschberg, W.	130, 262, 504
Golo	177	Hirse	358f., 361
Gombe	256	Hirtenvölker	287
Goodenough-Isl.	26f.	Hise	210f., 213, 224
Gopu	180	Historische Sagen	373ff.
Gor(u)	219, 229, 234	„Hoch“-Pflug	345
Gorgo	479	Hochgott	210ff., 236, 266
Gorrone	313, 320	Hochhofen	174f.
Gow	225, 235	Holzschnitzerei	250ff.
Götterspeisung	328	Hopi	450f.
Grabstockpflug 344f., 351, 356f., 360		Hottentotten 150, 199ff., 211ff., 238, 263, 293, 297	
Greenman, E. F.	507	Höchstes Wesen	337f., 342, 438
Griaule, M.	505	Hudju	267
Gruppentotemismus	209f.	Huichol	285
Guaca	313, 318f., 321, 323, 325	Hungerhalluzination	37ff.
Guacuceco	313, 316f., 320f., 327f.	Hunrakan	69ff.
Guajajara	438f.	huracán	70f., 74
Guambia	312	Hutu	294, 297
Guarani	427f., 446, 451	Huwe	210f., 231
Guatemala	69f.	hyorocan	72
Guayana	71f.		
Gujarati	292, 296	Ibo	142, 255, 260
Gunda, B.	454	iboroquiamo	72
Gurma	235	Ifassi Moto	227
Guro	228, 232	Igoroten	289, 292
Gusinde, M.	506	Ikai	479, 481
Günther, F. K.	502	Ila	144, 229, 232
		imana	258
Haaropfer	43	Indien	345, 351f., 356
Hackbau	102	Individualtotemismus	209, 218
Haeckel, J.	426	indogerm. Sprachen	149, 151
Hahn, W. †	87	Indonesien	963ff.
Haida	454	Indonesier s. Jungmalaaien.	
Halgott	31	Induskultur	352, 358
Hamiten 139, 207f., 237, 263, 454		In(g)ietbund	366, 368
Hamitensprachen	144, 149ff.	Initiation 26, 33f., 40, 171f., 206, 211ff., 218, 221, 231, 235f., 267ff., 428ff., 439, 444f., 447, 478	
Handel	173	Inka 75, 311, 440f., 446, 457, 459, 462	
Hau-Gai-Gaib	238	Ipanga	244, 247f., 251
Hausa 206, 224f., 228, 231, 235, 237, 295		Ipurucoto	72
Hausbau	83ff., 307ff., 380	Iraca	313, 317, 321, 327f.
Hawaii	33, 38, 42	Iraku	293
Häuptlingstum 319f., 333, 457f., 460ff.			

	Seite
Iraq	344f., 353f.
Ire	236
irocan	72
iroucan	72
irouka	72
Irungu	232
Isandu	254
Iseb	210
Iska	224
itik itik-bandur	308
Ituri	211, 214, 217ff.
Ituripygmäen	256, 265f., 271
ivorouquiam	72
Iwok-Tim	238
Izikowitz, K. G.	507
Jabim	368
Jagd, rit.	434, 437, 444
Jagdalatar	229
Jagdgott	211ff.
Jagdherr	218
Jagdmethoden	1ff., 200ff., 266
Jagdruten	229
Jakuten	455
Jamundi	313
Jägerklasse	229
Jägerkultur 133, 139, 206ff., 218ff., 227, 232, 234f., 239, 265f., 270ff., 427, 441, 444ff., 451ff.	206ff.
Jägerweihe	230
Jeban	72
jeroucan	112
Jenny, A. von	454
Jivaro	288f., 292, 295f.
Jodler	72
jolochiamo	196, 223, 231, 270
Joruba	289, 293, 297, 455f.
Jukagiren	339
jukukon	269
Jukum	223, 230, 235
Jukun	70
Julúca	426, 432f., 436, 443ff.
Jungesellenhaus	479, 481
Jungmalaien	481
Jügel, P.	511
Kaaluwe	229
Kaang	211ff.
Kaaporá	72
Kabrakan	69
Kabure	296
Kabylen	294, 297
Kachari	108
kaendikamo	222
Kaffa	237, 358
Kaffern	232f.
Kaffitscho	237
Kágaba	283, 452ff.
Kaggen	210, 212ff., 237
Kai	364, 366, 368
kaia	367f.
Kaingang	427, 431, 442
Kalender	67f., 76f., 88ff.
Kaliai	371
Kalienja	333
Kalisia	216ff., 232

	Seite
Kalle	235
Kalkadoon	35
Kalunga	212
kakalua	367
Kamakan	427
Kamba	233
kamvali	233
Kanga-Bonu	227f.
kankanua	367
Kannibalismus	310ff.
Kanon	288, 292, 292f.
Karagassen	73
Karaiben	70ff., 427, 445, 451
Karajá	444f.
Karawa	187
kasiri	337
Kassave-Wein	337
Kastration	199ff.
Katoptronomie	73ff.
Kauffmann, H. E.	1, 93
Kaukasus	149
Kaulianghirse	359
Kausalität	492f.
Kavahib	427, 438
Kayapó	427, 431ff., 444, 448
Keaka	260
Kechua	427, 440ff., 446, 451
Kei	466
Keiter, F.	115
Keesing, F. M.	504
kele	235
Keller, E.	1f.
kem-peh	18
kem-peh-thang	6
Keramik	173, 468f., 475
Ketronamún	73
Keuschheit (rit.)	340
kha-khup	15
Kham-Buschmänner	212
Khasi-Hills	94
Khmum	219
Khmum	209
Khoisan	199
Khoisanide Rasse	199
Khu	213
Kibira	188
Kibudu	188
Kikumu	188
Kilenge	371
Kimbundu	227
Kindaka	188
Kindiga	263, 265, 288
Kinyali	188
Kioque	163
Kipsiki	270
Kirgisen	289
Kivupygmäen	220f., 232
Kiwai	478f.
Kiziba	232
Ko	212
koda	84f.
köl-bém-thang	2f.
Kolumbien	310ff.
Komambe	339
Kombe	371
Konde	257ff., 293f., 297
Kongo-Guitarre	240ff.
Konso	230, 271

	Seite		Seite
Konvergenz	141f.	Lamba	229
Konyak-Naga.	10, 98, 101, 105ff.	Langa	268
Kopfjagd.	93ff., 105, 108, 446, 480	langbwa	255
Kopftrophäe	3, 16, 318f., 326	Lanzenwerfer	463, 467, 480
Kopplung kultur. Einricht.	483f., 486, 489ff.	lapis djarami-bandur	308
Kora	204	Lappen	288f., 292, 296
Koranna	204f.	Larakia	34f.
Kordofan-Sprachen	149ff.	Lari	256
Kornmutter	231	Lasso	456
Korwar-Stil	477f., 481	Le	236
Kosa	228	lebender Leichnam	259, 321
Kosmische Sagen	371ff.	Lebensbereich	482f., 491
Kota	233	Lebensseele	140
Kovariation	493ff.	Lega	186
Körner, T.	499	Lehmann, R.	499
Körperverstümmelung (rit.)	33	Lehmann-Nitsche, R.	67, 83
Kpelle	228, 270	— -Gedächtnisabend	499
*Kpwala	184, 187f., 190f.	— -Vermächtnis	111f.
Kpwaya	185	Leichenwurm	255
Kraftglaube	105, 218, 230, 235f., 326ff.	lei-thang	4f.
Kraftstoff	105	Lempa	258
Krao	427f., 431f., 453	Lendu	268
Kran	226	Lentz, W.	87
Kratschi	186	Lese	214f., 236
Kredj	469, 478	Lhota-Naga	101, 107ff.
Kreissiedlung s. Rundsiedlung.	227	li	256
Kremation	256, 260	Libanza	223f.
Krifi	362, 371	Libati	188
Krim	256, 260	Libwa	186, 188
Kroll, H.	256	Lichtgott	365
Kru	346, 348f., 352ff., 360f.	Likundu	254ff.
Krümelpflug	86	Lile	313, 315ff., 325, 460
kuala	86	Lindblom, G.	193
kud	86	Limdimi	222, 229
kudo	86	lingundu	258
Kuefa	26	Livland	83ff.
Kuhr, A.	88	Liyara-marete	228
Kukwanebu	27	Lobi	235
Kulahandel	280	Logo	177, 214, 257
Kulango	232	Lolo	294
Kultsprache	155, 158f.	Loyalty-Ins.	472, 480
Kulturelement	482f., 489ff.	Lubala	180
kulturelle Einrichtung	482ff.	Lubra	34
Kulturheros	362f., 438	Lubutsawæ	153
kulturhistor. Völkerkunde	129ff., 472	Lugbware	177
Kulturkontakt	473, 492	Lukombe	240ff.
Kulturkreise	131ff., 176	Lunarmythologie	227f., 238
Kulturkreislehre	494	Lunda	229
Kulturschichten	472f.	Lungterok-Steine	109
Kuma	184f.	Lushei	106
Kunda	184f.	Luwe	229
Kundu	240, 247ff.	Luyi	222
Kung	210ff., 221		
Kungba	185	Maaß, A.	307
Kunst	103, 107, 193ff., 250ff., 307ff.	— 75. Geburtstag	87
kuri	231	Mabadi	186
kuschinja	166f.	Mabali	182
Kuschitensprachen	150f.	Mabea	255
Kwatta	341	Mabinza	223
Kweli	228	Mabo	184, 187
Kwotto	238f.	Mabudu	182
Kyambo	231	Macolong	212f.
		Madagaskar	259
Lagererantz, St.	199	Madi	186
Lakka	255, 268	Mado	214f., 220
la haluhalu	367	Maduali	267f.
		Maes-Tervuren, J.	240

	Seite		Seite
Mafalli	269	Maya	451, 454
Mafulu	26f.	Mayenga	186
Magie 73ff., 105, 138, 140, 211, 220ff.,		Mayogo	177, 181ff., 186, 188ff.
234, 237, 239, 259, 266, 272ff., 326ff.,		Männerbund	171f., 221
334f.		— -gesellschaft	426, 443ff.
Magische Flucht	228, 231	— -haus	426, 428ff., 443ff.
Maguzawa	231, 235	Mba	224, 236
Mahalbikultur	235f.	Mbaga	269
Mahele	177	Mbaka-Limba	255
Mai-Kaffo	224	Mbandja	187
Maipua	464	Mbangi	185f.
Makere	177, 182, 236	Mbara Mina	166, 172
Makrizi	199	Mbari	236
makundu	256	Mbati	187
Malanggan-Stil	478	Mbati-Mbaiki	187
Malaien	307ff.	Mbati-Ngombe	187
Malayo-Polynesier	474	Mbefe	216, 218
Malemba s. Waremba		Mbembe	256, 260
malgum	34	Mbe-Sprache	143
Malinke	228, 232	Mbomu	178, 257
Maluti-Buschleute	213	Mbuba	179, 217
Malvasa	312	Mbugu	146
Mamamekran	427	Mbum	255
Mambela	267f.	Mbunda	222
Mambila	255	Mbundu	228f.
Mambo	160	Mburu	179
Mamvu	214f., 236	mechang-thang	5f.
mana	255, 258f.	Medizinmänner	333ff.
Mandan	448	Medizinrassel	338, 341, 366
Mande	225, 230f., 235	Medje	177, 182, 256
Mandingo	256	Meerbestattung	469, 478
Mandja	177, 184ff.	Megalithkultur 105ff., 470, 473ff., 479ff.	
Mandji	186	Meinhof, C.	144
Mandjia	177	meiphum-thang	17
Mandschia	255	Meithei	102
Mandya	180	Mekeo-Distrikt	26f.
Manfu	183	Melamela	371
Mangbele	186	Melanesien	25ff., 362ff., 463ff.
Mangbetu	176, 179, 182, 236	Melanesier	465ff.
mangu	257	melanes. Sprachen	471f., 481
Mangutu	236	melodischer Musikstil	287
Manipo	326	Mende	227f.
Manipuri	102	Mendi	255, 260
Manismus	217f., 221, 227, 234, 239	Menschenopfer 29f., 42ff., 315f., 324,	
Manja	255		327f.
man-khong	11f.	Meskalin	333
Mantis Religiosa	210, 212, 236f.	Mesolithikum	468, 470, 480
Manu	468	Mesopotamien	344ff., 353ff.
Manya	179	Metallhandwerk	173ff.
Mao-Naga	106f.	mezha lhing	17
Maram-Naga	103, 106	Midgân	454
Marimba	254	Mikir-Hills	94
Marind	464	Milchstraße	68
Marquesas-Ins.	33, 38, 42, 292	Milke, W.	51, 481, 507, 509f.
Masai	160, 237, 293f., 297	mllong-tam-thang	7
Maschuru	171f.	Minahasser	289
Maske	197, 267, 444f., 476, 479	Mindassa	233f.
Maskelynes	472	Mirambo	152
Maskenhaus	444	Mischmi	93
— -tanz	412	Mithan	104
Massim	469f., 474, 477	Mithras-Mysterien	332
Matrilinearität	428, 430, 436, 442	Mixcouatl	67, 82
Matrilokalität	428, 430ff., 447	mmaal	255
Matankol	469	mmoatia	226
Mattafall	255	Modjembo	181
Mattengeld	479	Modjombo	182
Mawu	154	Mohammed	331

	Seite		Seite
Mohenjo-daro	352	Nahua	82
Moki	79	Nahurga	269
molua	369f.	Nakanai	367, 371
Momvu	177	Nama	203, 213, 238
Mon	478	nam(a)s	84f.
Mond'embo	183	Nambaskultur	476, 481
Mondjembo	179f., 184f., 188	Nandi	237, 270
Mondjombo	190f.	Narbentatauierung	195f., 268
Mundu	182	Naron	210f.
Mondunga	177	Nasasa	271
mongala	234	Nasioi	288
Mongolen	289, 295	Naua	279, 454
mongolide Rasse	209, 468, 472, 477	Nawa-Gauab	210, 212, 217
Mongwandi	179, 181ff.	Ndaka	268
Monjombo	180ff., 186	Ndali	257
Mon-Khmer-Kunst	477	Ndau	222
— -Sprache	470	Ndenga	187
Mono	182, 187	Ndiki	267
Monomotapa	152, 160	ndoi	255
Monorchie	199ff., 235	Ndonga	179
Monsombo	179	Ndri	179
Monzombo	187	ndumbamwela	270
Monzomboli	187	negride Rasse	263, 474
Mooloo	35	'Nenaunir	237
Mordwinen	86	Neolithikum	468ff., 480f.
Moregia	313	Neo-Melaneside	465ff., 476, 478, 480f.
Mörüb	25	Neu-Britannien s. Neupommern	
Mossi	269	Neue Hebriden	28, 365, 466ff., 474ff., 479ff.
„Motiv der Hülle“	366ff.	Neuguinea	25ff., 364, 366, 368, 464ff.
Motu	470, 477	Neuhannover	468, 474
mpembe	245	Neu-Island s. Neumecklenburg	
Mpombo	177ff., 190f.	Neukaledonien	27f., 464, 466ff., 474, 476, 479, 481
Mpongwe	222, 227	Neumecklenburg	27, 366f., 466, 468ff., 474, 478
M'possi	160ff.	Neupommern	362f., 366f., 371ff., 463f., 466, 469, 474, 477, 479
Mtanga	227	Neuseeland	33, 38
Mtesa	152, 258	Nevermann, H.	517
mtscheka	165	Nezahualcoyotl II.	460
muendandjangola	222	nganga-djoko	233f.
Muisca	325, 457, 460ff.	'Ngbaka	177, 184ff.
Mukanda	270	'Ngbaka-Mabo	187
Muku	371	Ngbandi	177, 183f., 187, 236, 256
Mulgoi	256	Ngbindure-Flöte	267f.
„Mulgoi“-Kanuri	225	'Ngbugu	187
Mumbo	223	'Ngbundu	187
Mundang	268f.	ñgetundo	270
Mundrukú	427, 438, 441f., 445f., 451, 453	Ngiri	180
Mundu	177ff., 189	Ngo	210, 212f.
Mungu	268	Ngobu	179f.
Muri-Muri	214f.	Ngombe	179, 184f.
Muschelgeld	380, 479	Ngosa	270
Muschuku	161, 173f.	Ngueme	240
Musikinstrumente	240ff.	ngula	245
Muskogi	447f.	Ngumba	293
Muthuata	41	Nguna	472
Mutterrecht	212, 227, 229, 260, 428ff., 445f.	Ngunda	187
Mutterrechtl. Kulturkreis	444	Nias	474, 477ff.
mutunguli	165	nigritische Kultur	176
Mwimbe	233	Niloten	150
Mwishyangombe	229	niloto-hamitische Sprachen	151
Mysterienkulte	331f., 335, 342	Nippold, W.	510
Mythus	274ff.	Niuatabutabu	207
Naga	1f., 93ff., 289, 292, 296, 480	Niuatobutabu	32f., 38
Naga-Hills	94f.	Nkane	230
Nageh	289, 292		

	Seite
Nongo	171f.
Nore	313f., 318ff.
Nsakkara	256
ntambo	270
Ntshutsu	222
Nupe	225
Nvene	236
Nyabungu	258
Nyakyusa	257
nyama	235
Nyame	226
Nyamnyam	178f.
Nyamwezi	222, 227, 229
Nyandembe	224
Nyanja	222, 237
Nyaturu	258
Nyika	258
Nzombo	187
Nzomboi	187
obošamane	238
Odomapkama	154
Odumapgama	154
Ofiokpo	255
Okavango-Kung	211
Oloma	326
ondro	255
Onyame	154
Opfer 25ff., 40, 42f., 153ff., 165f., 173, 209f., 212, 216f., 219, 221, 224, 228f., 231ff., 269ff., 476, 480	315f.
Opferstein	315f.
Orakel 211ff., 218, 221, 236, 256, 258	307ff.
Ornament	307ff.
Oro	231
Orolegende	270
Oromo-Galla	238
Ortner, E.	515
Ortung	428, 430f.
Osage	450
Osekpariku	238
Ossen	289, 292, 296
Osterinsel	38, 477
Ostjaken	289, 292, 296, 455f.
Ouayana	72
Oudah	256
Ovambo	271
Ovambo-Buschleute	211
Paez	313
Pahudjukudju	267
Palace	312
Palaemongolide	465
Palae-Melaneside	465ff., 474, 476, 480
Palaeolithikum	209, 219, 466ff., 480
Palenque	88ff
Palikur	427, 439, 441f.
pal-thang	3
Paluan	469f.
Pamir	149
pām thang	4f.
Panara-Tal	25
Pangwe	230, 255f.
panji	2
Pantherbund	256
Paparatava	363, 367ff.
Papua 288, 292, 296, 465ff., 474, 478	

	Seite
Papuasprachen	467ff., 481
Parentintin	427, 438, 441f.
Patrilinearität	430f., 438f., 442, 447
Paucura	313ff., 324, 326ff.
pel-kop	13ff.
pel-peh	10
pel-pheng	10f.
pel-thang	8
Penisfütteral	235
Persien	351, 359f.
Peru	75
Pēsēgēm-Papua	25, 27
Pettipuní	71f.
Pfeifsprache	226
Pfeilgift	471
Pflanzbau	378f.
Pflanzenmärchen	425
Pflugformen	343ff.
Phalluskult	108
Phratrien	433ff., 442ff., 452
Picara	313ff., 326ff.
Pijao	313, 317, 322, 326
Pima	279ff.
Plangifärberei	477, 481
Plankenboot	468f.
Plischke, H.	516
Polindara	312
pol-thang	16
Polyneside	465f., 470, 479
Polynesier	466, 470, 472, 477, 479ff.
Ponapé	207
Pongo-Pongo	34
Popayán	310, 312ff., 325, 328
Popoi	177
Popoie	236
Popol-Vuh	69, 75
Poró	157, 255
Potlatsch	280
Pozo	313ff., 324, 326ff.
Präanimismus	259f.
Preuß, K. Th.	272
— †	110
— Gedächtnisabend	499
Priestertum	153ff.
Protototemismus	209f., 237
Pueblos	446, 450, 454
Pujai	332f., 335ff.
Pujai Alanapali	340
pum	2
Purekamekran	427
Puri	444
püyéi	333
Pygmäen 139, 141, 144, 188, 209ff., 220f., 227f., 231ff., 262ff., 288f., 293ff., 466, 470, 474, 480	
Pygmoide	209, 220, 228, 263
quetzal	77
Quetzalcouatl	67f., 75ff.
Quiché	69, 71
Quimbaya	313f., 318, 325ff., 459f.
Quinchia	313, 319
rago	231
Raiatea	292
Ramkokamekran	427ff., 436, 442ff.
Rasmussen, K.	507

	Seite		Seite
Rasse	199, 209, 262ff., 287f., 465	Schmuck	380, 479
Rauchstuben	84f.	Schnabelstil	478, 481
Rauschtrank	331f., 337ff.	Schneider, M.	287
Recht	457ff.	Schuchardt, Vors. o. S. 19. II. 38	83
Religion 67ff., 104f., 136ff., 152ff., 209ff., 209ff., 266, 272ff.		— Vors. o. S. 19. III. 38	87
Rengma-Naga	110	— „ „ „ 23. IV. 38	88
Restvölker	263ff.	— „ „ „ 21. V. 38	88
rezitativischer Musikstil	287	— „ „ „ 18. VI. 38	110
Riege	83ff.	— „ „ „ 22. X. 38	499
Rimu	228	— „ „ „ 19. XI. 38	499
Rinderopfer	104, 107, 480	— „ „ „ 17. XII. 38	499
Roggen	359, 361	Schulterbeil	479
Roth-Lutra, K. H.	513ff.	Schumm, P. R.	371
Rotuma	32, 38	Schutzgeist	210
Roucouyenne	72	Schwanenjungfrau	369
rumah bala bubung	307	Schweden	84
— gadjah maharam	307, 309	Schweineopfer	476f., 480
— lipat pandan	307	Schwiegerscheu	168
— tungkuh nasi	307	Schwimmprobe	255f.
Rumbi	177	Schwirreisen	269
Rundsiedlung	428, 431ff., 448	Schwirrholz 218, 221, 223, 231, 267ff., 412, 434, 444f., 478, 480	
Runö	84	Schwirrohr	269
Russel-Isl.	471	Seelenkannibalismus	259
rüzie-hie	107	Seelentier	254, 229
Sacy	72	Seelenwanderung	141
— Perere	72	Seher	73f.
Safwa	229, 257, 259	Seketoa	31
Sahe	371	Sektion der Zauberkraft	254ff.
Sahel	235	Selbstverstümmelung	38
Sala	233	Selknam	278
Salala	231	Sema-Naga	98, 100ff.
salei-thang	3f.	Semi-Bantu	188
sallala	225	Semitsprachen	144, 149, 151
Salomo-Ins. 28, 364f., 466ff., 474ff., 480f.		Setukesen	84
saluk laka-tabaan	308	Shilluk	238, 293f., 297
Samoa	32, 38, 42	Sidama	199, 205
Samoro	235	Sikulukobuzuka	221f., 237
sanam	225	Sioux	446, 448f., 451
Sandawe	257f., 263, 265	Sitzung, ord. 19. II. 38	83
Sande	157	— 19. III. 38	87
Sango	177, 179, 181ff., 229	— 23. IV. 38	88
Sangtam-Naga	101, 106f., 109	— 21. V. 38	88
sansandyi	228	— 18. VI. 38	110
Santa Cruz-Ins.	466	— 22. X. 38	499
Santo	466	— 19. XI. 38	499
Sapo	256, 260	— 17. XII. 38	499
Sasabonsam	226	Snethlage, H.	118, 506f
Savacu	70	So	152ff.
Sawai	292	So-Axt	155ff.
Sawo-Isl.	471	socha	359
Sämaschine	359	Sodo	236
Sätrichter	357, 359	Sodza	153ff.
Schamanismus 73f., 279, 281, 332ff.		Sogblā	153, 155
Schambala	147	Sogblē	153
Schattenmensch	367	So-kpe	154
Schattenseele	140	Solarmythologie	224
Schächten	165ff.	Somalehre	464
Scherbro	255, 260	Somali	297
Schild	195f.	Sommerausflug 12. V. 38	112ff.
Schildkrötenfang	417ff.	Sommerküche	84ff.
Schilde, W.	254	Sono	153
Schlitztrommel	480	song-khai	11
Schmiedekunst	173ff.	Sorongo	256
Schmiedevolk	173f.	Sotho	228
		Sotsu	153
		sou-bem-thang	2

	Seite		Seite
Soziologie s. Gesellschaft.		Tembé	427, 438, 441f.
specularii	73	Tembio	312
Speiser, F.	463	Temne	227
Speisesitten	164ff.	Tenda	180
Spiegelzauber	73ff.	Tere	224, 226
Sprache 51ff., 69ff., 95, 143f., 176ff.,		Ternate	478
262ff., 465, 467ff.		Terrassenfeldbau	99ff.
„Sprunghaken“-Pflug	345	Tezcatlipoca	67ff.
Staatsbildung	286	Thadou-Kuki	1ff., 101
Stammesmarken	268	thang-lai	6
Stammvater	445	thang-pi	6
Steinverehrung	108	thang-te	6f.
Steppenjägerkultur	208ff., 217f.	thing-bong	11ff.
— s. a. eurafrikan. Jägerkultur		Thole	236
Stiehpflug	345	thom-thang	3, 5
Strabo	454	Thora	211
Strafrecht	29, 40, 43, 457ff.	Thraker	292
— -verstümmelung	29, 40, 43	Tibeter	294ff.
Strukturlogische Beziehungen	484ff.	Tidore	478
Suaheli	148f., 258f.	Tierbestattung	210
subarktische Jägerkultur	427, 441, 446	— -heros	209f., 212, 214, 218, 236
Subiya	221, 228, 237	— -herr 208, 212ff., 218, 221, 223f.,	229f.
Sudan. Kulturkreis	134f.	— -kreis	77
Sudansprachen	144ff., 176ff.	— -kult	210
Suggestion	342	— -märchen	416ff.
Sukuma	293	— -tanz	210, 223
Sumatra	307ff., 478	— -versöhnungsriten	220f., 232ff.
Sumba	184	— -verwandlung	141, 210, 337
Sunda-Ins.	474, 480	Tikal	12
Suriname	333	Tikar	136, 197, 293
Suyá	427, 431	Tikuna	439
südamerikan. Jägerkultur	427, 441,	Tim	224
444ff., 451f.		Timba	313
Swazi	160	Timbira	427f.
Sympathiezauber	105	Timor-Laut	466, 477
Syrien	357	Tiout	223
Syrjänen	86	Tiu	255
Szaban	346	Tjiras	34
Tabaksgeist	337, 341	tlachtli	80
Tabaktrinken	336ff.	Tlaloc	68, 76
Tabu	259	Tlingit	454
Tahiti	33, 38	Toba-Batak	289, 292
Tai	108	Toda	292, 295f.
Takini-Geist	341	Togbo	187
Takini-Saft	337, 341	to Kabinana	362f.
Tamaha	31	to Karvuvu	362f.
Tamanaco	72	to Konokonomiange	362
Tamberma	269	Tole	224
tambwe	270	Tolteken	77, 80
Tami-Ins.	478	töl-thang	4f.
tamun undi	338	Tonacacuatl	67
— yuman	338	Tonacatecutli	67
tamusi	333	Tonalamatl	76
Tanna	470, 480	Tonatana	364
Tanz 210ff., 220, 223, 229, 231ff., 273f.,		Tonga	29ff., 38, 40, 42, 207, 259
336ff., 412, 434, 440, 444		Tongataba	29
Tanzmaske	444	tong-lhing	17
Tapa	480	Toniná	88, 90ff.
Tarahumara	279	to Purgó	363
Tasmanier	466ff., 474, 480	Toradscha	289
Tataren	73	Tore	176, 213, 215ff., 221, 236, 267
Tati-Buschmänner	211	Toretobo	220
Taufa	31	Totemismus 137ff., 209f., 218, 234, 271,	
taweco	237	375f., 426, 431, 434f., 437ff., 449ff.	
te	255	Totemistischer Kulturkreis	444
teba	224	Totendämon	366ff., 388ff., 414

	Seite		Seite
Totenerweckung	341f.	Urahn	267ff.
Totenfeier	424f., 434, 437, 444	Uralter	227
Totengeist	212, 216f., 269, 271	Urkulturen	262, 265, 267, 287ff.
Totengott	31	Uro-Chipaya	427, 441
Totenherr	215f., 221	Ursa major	68ff.
Totenkult	105, 108f., 140f.	Ursprungssagen	374ff.
Totenschiff	474	Urwaldneger	264
Totenseelen	436f., 450	Usbeken	289
Totentanz	223	usse	224
Totonaken	451, 454	Ussiai	466, 468
tou-pel-thang	7f.	Uthlanga	227
Töpferel s. Keramik.		Uvea	33, 38
Trance	331f. 335ff.	Uwardowa	231
Traueritten	25ff.	Uwargona	231
Trauertatauiierung	42	Uzimase	227
Traumseele	259		
Trickstergott	218, 236	vai-thang	3
Trimborn, H.	310, 457	Vampir	255f., 259
Triptolemspflug	353ff.	Vaterrecht	103
Trobriand-Ins.	27, 38, 478f.	vavina irairai	366
Trommelsprache	154	vavina na tabaran	366
Tschadohamitensprachen	150f.	Vazimba	259
Tschama	277	Verdienstfest	104f., 107f.
Tschamba	268	Vergliederung	489f.
Tscheremissen	86	Verschlingungsmythe	270f.
tschinasso tsche	166	Verwandlung	366
tschira	164	Vierkantbeil	479
Tschokwe	227, 229, 270	Vierkantpflug	350ff., 360
tsav	255	Vili	238
Tsimshian	454	Virchow, L. M.	112
Tuamotu-Ins	32, 38, 292	vo-chep-thang	9
Tuareg	294, 297	vo-phit-thang	2f.
Tui Haa Fakafanua	31	Vorkoster	200
Tui Tonga	32	Vorschneidepflug	345
tuh-kot-thang	3	Völkergedanke	143
Tukajana	338ff.	Vuatom	362, 367
Tukuna	427, 439, 441	vuloge	257
Tula	224		
tulala-madindi	228	Waduma	160
Tule	176, 218, 236	Wagatsch	34
tulugaina	370	Wagner, E. K. y D. L.	118
tulungeá	362	Wahungwe	162
Tumba	244, 246f.	Wakaranga	160f., 164, 173f.
Tumbele	236	Wakerewe	229
tum-köl-thang	3	Walae'pa s. Waremba.	
Tupi	427, 437f., 445f., 451	Waldmutter	231
Turkestan	351f.	Walpurgis-Spiegel	73
Turkmenen	289	Walzenbeil	468f.
Tussi	145, 293, 295	Walzenbeilkultur	468, 470ff., 476, 480ff.
tutana tabatabaran	366	Wamuenje	160
tutanayurakit	369	Wanungenje	160
Tutu-nima	30	Waramunga	34
Türkischer Pflug	346ff., 360	Warangi	257
Twi	154	Waremba	159ff.
		Watauinewa	284
Uidjl	223	Wayang	471, 479, 481
Uitoto	296, 443	Weberel	479
Uitzilopochtli	67, 80ff.	Wedda	288, 296
ukir balik-papan tabal	307	Weinert, H.	513
ukir balik-papan tagak	309	Weißrussen	86
Umboi	480	Weizen, gewöhnl.	352, 360
umupashi	229	Weltenmutter	154
Ungarn	455f.	Wertiere	210, 255
Unterwelt	229f., 388ff.	Werth, E.	433
Unverzagt, W.	88	Westafrikan. Kultur	130, 134f.
Uonatonajo	269	„Westafrikan. Kulturkreis“	259f.
Upi	469	Westermann, D.	152

	Seite		Seite
Wetar	466	Yarsi-Mande	228
Wettspiele	429ff., 442	Yaruri	71
Wiedergeburtsglaube 210, 233, 434, 437, 450		Yasi-yateré	72
Wildbeuter	210f., 217, 224	Yassi	255
Wildgeist	208ff.	Yaunde	183
Wildhüter	208ff.	yboroquiamo	72
Willamezhalbinsel	371ff.	Yehwekult	153ff.
Williamson, R. W. und Pidding- ton, R.	509	yoloc	72
Wilton-Smithfield-Kultur	209	yolocan	72
Winamwanga	257f.	yoloco	72
Winddämon 211f., 214, 220f., 223f., 229		Yombe	256
Wirkungsgefüge	486ff.	Yondoka	224
Wirkungsverflechtung	486ff.	yoniyoni	228
Wiwa	257	yoroco	72
Wogulen	289, 292, 296, 455f.	yorocuian	72
Woklo	225	Yoruba s. Joruba.	
Woldstedt	499	youroucan	72
Wonatonaja	269	Yuchi	452
Wongliwo	269	yuerecá	72
Woolna	35	Yuma	451
Wotjaken	86	yune	228
Wuanatona	269	Yupanqui	75
Wule	183	Yurokon	72
Wulstkeramik	468f.		
Wulwanga	34	Zande	177, 236, 257
		Zasa	235
xebiosoo	155	Zauber 105, 210ff., 254ff., 274ff., 334, 365f., 370, 374, 376f., 418	
Xévie-So	154, 156f.	Zauberalkal	368
Xiuhcoatl	77	Zauberkräft	254ff., 278f.
xonecuilli	69	Zaubermittelverleihung	211, 221ff.
Xosa	294	Zauberpfeife	230
Xue	210, 213	Zauberstab	336
		Zebu	345
Yaelima	247f., 251	Zoehe	359
Yakoma	181, 183	Zugbe	238
Yakpwa	182	Zulu	144, 161, 227f., 294f.
Yams	34, 41	Zuñi	77
Yamana	283f.	Zweiggeschlechterwesen	211
Yango	184	Zweiklassensystem	426ff., 468
Yao	222, 227, 229, 237, 258f.	Zweisterzige Pflüge	357ff.
		Zwergweizen	352f.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

	Seite
Alfs., J.: Die Gemmen des Alsener Typus und ihre Verwandten in Hildesheim	18
Andres, F.: Die Himmelsreise der caraibischen Medizinmänner	331
Baumann, H.: Bernhard Ankermann	129
— Afrikanische Wild- und Buschgeister	208
Gunda, Béla: Das Abhauen der Achillessehne der Tiere in der eurasischen Jagdkultur	454
van Bulck, V.: Die Ubangi-Uele-Sprachengruppe im nördlichen Belgisch-Kongo	176
Frobenius, L. †: Die Waremba, Träger einer fossilen Kultur. (1929)	159
Haeckel, J.: Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika	426
Hirschberg, W. Das Werk Bernhard Ankermann	130
— Zur Frage der Restvölker in Afrika	262
Kauffmann, H. E.: Die Fallen der Thadou-Kuki in Assam	1
Kroll, H.: Das Häuten. Bemerkungen zu einem Motiv in melanesischen Mythen	362
— Sagen und Märcen der Bola	371
Lagercrantz, St.: Zur Verbreitung der Monarchie	199
Lehmann-Nitsche, R. †: Tezcatlipoca und Quetzalcoatl	67
Lindblom, G.: Einige Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm	193
Maaß, A.: Aus einem alten malaiischen Skizzenbuch	307
Maes, J.: Les Lukombe ou instruments de musique à cordes des populations du Kasai — Lac Léopold II — Lukenie	240
Meinhof, C.: Die Entstehung der Bantusprachen	144
Milke, W.: Die Benennungen der Geschwister in den austronesischen Sprachen Ozeaniens	51
— Über einige Kategorien der funktionellen Ethnologie	482
Müller, G.: Rassebilder aus dem Irak	47
Preuß, K. Th. †: Das Irrationale in der Magie	272
Schilde, W.: Likundu	254
Schneider, M.: Die musikalischen Beziehungen zwischen Urkulturen, Altpflanzern und Hirtenvölkern	287
Söderström, J.: Die rituellen Fingerverstümmelungen in der Südsee und in Australien	24
Speiser, F.: Melanesien und Indonesien	463
Trimborn, H.: Der Kannibalismus im Caucatal	310
— Die Stellung des Caucatal in der Rechtsgeschichte des alten Amerika	457
Werth, E.: Türkische und mesopotamische Pflüge in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung	343
Westermann, D.: So, der Gewittergott der Ewe	152

Literarische Besprechungen

Baumann, H., Richtigstellung	123
Baldus, Herbert: Ensaio de etnologia Brasileira. (Snethlage)	506
Böhme, Hans Heinrich: Der Ahnenkult in Mikronesien (Georg Eckert)	115
Elkin, A. P.: Studies in Australian Totemism (Boehme)	115
Eickstedt, Egon Frh.: Geschichte der anthropologischen Namengebung und Klassifikation (K. H. Roth-Lutra)	514
Evans, J. H. N. The Negritos of Malaya (H. Baumann)	511
Fay-Cooper Cole und Thorne Deuel, Rediscovering Illinois (W. Milke)	508
Glaser, Otto: Prinz Johann Moritz von Nassau-Siegen und die niederländischen Kolonien in Brasilien (H. Nevermann)	517
Glück, Julius: Die Goldgewichte von Oberguinea; unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Voraussetzungen und Verhältnisse (H. H. Böhme).	517

	Seite
Greemann, Emerson F.: The Younge Site (W. Milke)	507
Griaule, Marcelle: Die lebende Fackel (Glück)	505
Gusinde, Martin: Die Yamana (Snethlage)	506
Herrmann, Ferdinand: Beiträge zur italienischen Volkskunde (Glück) . .	117
Hirschberg, Walter: Völkerkundliche Ergebnisse der südafrikanischen Reisen Rudolf Pöchs in den Jahren 1907 bis 1909. (Glück)	504
Jügel, P. Exakte Rassenkunde (K. H. Roth-Lutra)	511
Izikowitz, Karl Gustav: Musical and other sound instruments of the South American Indians (Snethlage)	507
Keiter, F.: Rasse und Kultur, eine Kulturbilanz der Menschenrassen als Weg zur Rassenkunde (Boehme)	115
Keesing, Felix M.: Education in Pacific Countries. (Georg Eckert) . . .	504
Kolonialprobleme der Gegenwart (Georg Eckert)	517
Krickeberg, W.: Abwehr	119
Nippold, Walter: Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Südost- asiens (H. Baumann)	510
Ortner, Eduard: Biologische Typen des Menschen und ihr Verhältnis zu Rasse und Wert (K. H. Roth-Lutra)	515
Plischke, Hans: Johann Friedrich Blumenbachs Einfluß auf die Entdeckungs- reisenden seiner Zeit (Georg Eckert)	516
Rasmussen, Knud, Die Gabe des Adlers (Snethlage)	507
Wagner, Emilio R y Duncan L. Wagner: La civilizacion Chaco-Santiaguena y sus correlaciones con las del viejo y nuevo mundo (Snethlage) . . .	118
Weinert, Hans: Entstehung der Menschenrassen (K. H. Roth-Lutra) . . .	513
Williamson, Robert W. und Ralph Piddington: Religion and social organi- zation in Central Polynesia (W. Milke.)	509